

PLUTARCO

OBRAS MORALES
Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

XI

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS,
322

PLUTARCO

OBRAS MORALES Y DE COSTUMBRES

(MORALIA)

XI

TRATADOS PLATÓNICOS

•

TRATADOS ANTIESTOICOS

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE
M.^a ÁNGELES DURÁN LÓPEZ Y RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por ÓSCAR MARTÍNEZ GARCÍA (*Tratados platónicos*) y CARLOS GARCÍA GUAL (*Tratados antiestoicos*).

© EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 85, Madrid, 2004.

www.editorialgredos.com

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por: M.^a ÁNGELES DURÁN LÓPEZ (*Tratados platónicos*) y RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ (*Tratados antiestoicos*).

Depósito Legal: M. 21909-2004.

ISBN 84-249-1601-8. Obra completa.

ISBN 84-249-2715-X. Tomo XI.

Gráficas Cóndor, S. A.

Esteban Terradas, 12. Polígono Industrial. Leganés (Madrid), 2004.

Encuademación Ramos.

TRATADOS PLATÓNICOS

INTRODUCCIÓN

La tradición nos ha conservado dos escritos plutarqueos sobre doctrina platónica, las *Cuestiones platónicas* y el tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»*, al que sigue el *Epítome del tratado «Sobre la generación del alma en el ‘Timeo’»*, excerpta de dos capítulos del anterior, ausente, como era de esperar ya que no es obra de Plutarco, del *Catálogo de Lamprias*, pero presente en el *Corpus planudeo*. Además de éstos, el *Catálogo de Lamprias* menciona otros más relativos al pensamiento de Platón, los tratados 66, 67, 68, 70 y 221 que trataban respectivamente de la generación del Universo según Platón, de la ubicación de las Ideas, de cómo participa la materia de las Ideas, del *Teages*, y de la teleología platónica.

No se agota aquí la presencia del pensamiento platónico en la obra de Plutarco, porque a esos escritos monográficos hay que añadir otros tratados que, sin estar centrados en Platón, le conceden destacado relieve: *Isis y Osiris*, *La E de Delfos*, *Sobre el demon de Sócrates*,

Escrito de consolación a Apolonio, si realmente podemos reconocerlo como obra de Plutarco; eso sin contar las numerosas citas y alusiones, prácticamente omnipresentes en la obra de Plutarco; sin contar tampoco la contaminación de la doctrina genuinamente platónica con desarrollos ajenos en *Sobre la cara visible de la luna*, en *Los oráculos de la pitia* y en *La desaparición de los oráculos* o, prescindiendo de la aparente crítica, encaminada siempre a confirmar la validez de la doctrina de Platón, en el *Contra Colotes*.

Produce cierta sorpresa el que, siendo indiscutibles la adhesión y el interés de Plutarco por la filosofía de Platón, no sea ésta objeto directo de sus escritos más que en los pocos casos antes citados. Causa de ello podría ser lo que el autor dice al principio del tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* donde alude a su discordancia con «la mayoría de los platónicos» de su época a los que, como se ve en el desarrollo de la exposición, no quiere herir¹. En ello tenemos, a la vez, testimonio de que la actividad de Plutarco

se ejerce más que en las coordenadas de la Academia, junto a ella², porque, si bien resultan evidentes su simpatía y sus deseos de no entrar en querellas con sus amigos académicos también podemos ver que Plutarco tiene conciencia de sus discrepancias con ellos y que, cuando se decide a entrar en los temas que las suscitan, no teme ponerlas en primer plano si unos u otros acusan a Platón de inconsistencia o si pretenden hacerle decir cosas distintas de las que, a juicio de Plutarco, sostiene no sólo en el pasaje citado, sino el entramado del conjunto de su doctrina.

Por su parte, la abrumadora abundancia de citas platónicas en la obra del queronense es claro indicio de la importancia que en estos momentos de proliferación de escuelas y sectas filosóficas tenía la filosofía de Platón³ o, por lo menos, algunos aspectos de la filosofía platónica, porque ésta es muy amplia y compleja y cada época ha podido poner el acento en un aspecto distinto. Pues bien, todo indica que en tiempos de Plutarco, un momento en que se va haciendo realidad el sincretismo de los

nuevos cultos importados de Egipto y de Oriente con los dioses griegos que ahora ocupan el primer plano, como Asclepios o Dioniso, o con las advocaciones de los dioses tradicionales actualmente preferidas, que son las que apuntan a la benevolencia y providencia divinas; en un momento en que las sectas filosóficas contribuyen a abonar sentimientos de universalismo, haya una especial sensibilidad por los aspectos escatológicos, cosmológicos y metafísicos en la medida en que se relacionan con los anteriores⁴. Todos estos aspectos coinciden en el *Timeo*, un diálogo que resultaba especialmente atractivo en este momento⁵. Son, en todo caso, aspectos prioritarios para una personalidad como la de Plutarco, un hombre profundamente religioso que está perfectamente al tanto de las corrientes filosóficas de su época.

Por lo demás, el singular relieve que dentro de la obra platónica se concedía en tiempos de Plutarco al *Timeo* no constituye novedad, puesto que todo indica que, incluso en vida de Platón, este diálogo fue objeto de discusiones y críticas, que, al parecer, alentaba él mismo en la Academia⁶:

Aristóteles, Crantor, Espeusipo y Jenócrates inician los comentarios más o menos amplios que continúan muchos estoicos, Epicuro, los Alejandrinos y los escépticos y que, después de Plutarco, han de proseguir hasta el s. XVII. Las razones de ese continuado interés son, sin duda, varias; entre ellas, al menos en los primeros comentaristas y críticos, destaca el deseo de resolver las propias oscuridades del texto platónico⁷. En efecto, el discurso de Timeo va dirigido a unos interlocutores familiarizados con los métodos de la ciencia⁸, a los que basta una alusión para tener presente una teoría, al corriente de los recientes progresos de las matemáticas, acostumbrados a un vocabulario que difiere, porque también difiere el tema, del que solemos encontrar en el conjunto de los diálogos. Las disparidades entre las interpretaciones de Aristóteles, Espeusipo y Jenócrates, asiduos todos ellos de la Academia, nos impiden acudir al recurso fácil de nuestra ignorancia de las «doctrinas no escritas» para justificar las diferencias; dado que los discípulos directos discrepan sobre la interpretación del *Timeo*, la ambigüedad habrá de ser atribuida al propio

diálogo, que, por lo demás, ha seguido y sigue suscitando interpretaciones dispares e, incluso, contradictorias entre los comentaristas e intérpretes. Esas ambigüedades sustentan interpretaciones diferentes, de modo que este diálogo confirma la tesis básica de la Teoría de la Recepción y no sería exagerado decir que cada lector del *Timeo* ha leído un diálogo diferente.

Al mismo tiempo, todas esas posibles lecturas⁹ han ido adhiriendo al texto inicial de Platón, contribuyendo involuntariamente a hacer más opaco todavía un texto de por sí oscuro; por eso, en su aspiración de explicar la que él entiende como auténtica doctrina platónica, Plutarco se ve obligado a empezar por apartar ese lastre que hace pantalla y nubla el acceso directo a la misma. En esos casos rechaza el recurso de ocultar la dificultad en «razones expositivas», «didácticas», etc. y la destaca con trazo grueso, convencido de que su lectura es más adecuada y, sobre todo, más *fiel* que la de los que «estudian a Platón asustados y pidiendo socorro» o los que lo

toman como pretexto o cobertura de sus propios planteamientos¹⁰.

Lo primero que habrá de destacarse, pues, es esa voluntad de fidelidad¹¹. Frente a Jenócrates y a Crantor y a los seguidores de uno y otro, a todos los cuales acusa por igual en 1013B haberse «desviado totalmente de la opinión de Platón», Plutarco parece haber tomado a cuenta propia la advertencia que él mismo predica en la primera *Cuestión*¹²

lo mismo que si el aire en los oídos no está tranquilo y libre de voz propia, sino lleno de ecos y de zumbidos, no se capta con precisión lo dicho, así también si algo, desde dentro, perturba con el estrépito de su réplica al elemento que juzga los argumentos filosóficos, será difícil comprender lo dicho desde fuera.

Por eso parece adoptar la actitud de ese filólogo cuya necesidad puede percibirse en el pasaje del *Fedro* en el que Platón constata que el texto escrito requiere la constante ayuda y protección de su padre frente a las manipulaciones de unos y otros. Como ese

filólogo implícito. Plutarco rompe una lanza en su *Sobre la generación del alma* en el «*Timeo*» para que la doctrina del maestro se difunda sin mutilaciones ni excrecencias. De este modo, su fidelidad revierte en respeto a la literalidad de lo dicho y se refleja en las constantes citas de otros pasajes de los diálogos en los que cede la palabra al filósofo para que al oírlo en sus propias palabras se conjure el riesgo tergiversar su pensamiento.

Fidelidad a la doctrina y lectura literal podrían sugerir adhesión mimética, incapaz de desarrollar demostraciones originales propias¹³. No es esa la actitud de Plutarco. Tiene su propia opinión sobre una serie de puntos fundamentales, por ejemplo, la famosa *anánkē*, que le permite resolver el difícil problema de la causa y origen del mal, aunque, por sostenerla, pudo incurrir en la misma conducta que critica¹⁴. Vemos, en efecto, que algunas de esas abrumadoras citas se interrumpen a veces antes de llegar al punto en que las palabras de Platón podrían arruinar la tesis de Plutarco, como ocurre en *Leyes* 896D-E a propósito del «alma perversa», etc.¹⁵. Llegamos así a una

señalada característica del método exegetico plutarqueo que, como oportunamente ha indicado F. Casadesús¹⁶, «bajo la apariencia de un comentario explicativo, introduce ligeras modificaciones, que acaban conformando un nuevo modo de entender el *Timeo*».

Otras dificultades proceden del vocabulario. A pesar de su voluntad de precisión y claridad, Platón no disponía del repertorio terminológico que su tema requería y tuvo que acudir a los medios a su alcance para conseguir expresar su pensamiento, especialmente a metáforas varias para un mismo objeto que, por ser metáforas y por su variedad, no pueden dejar de crear ambigüedad¹⁷. Buen ejemplo de ello tenemos en el nuevo elemento necesario para la generación del cuerpo del mundo que es designado como «receptáculo» o «nodriza» —adaptación de un término habitual que es vaciado de su significado y dotado de otro nuevo—, pero ese mismo nuevo elemento es también llamado *chōra*, aunque esta *chōra* del *Timeo* no es «extensión de tierra», «región» o «país», «emplazamiento», etc., sino algo

semejante al *ekmageîon*, cera blanda en la que se imprime un sello, a pesar de lo cual conserva de su valor normal una imprecisa relación con lo espacial que me inclina a entender esa enigmática *chôra* como aquello que asegura las condiciones de la espacialidad. Otras veces Platón ha utilizado un término preciso, pero los siglos lo han hecho caer en desuso y han ido imponiendo otro. Plutarco es consciente de este problema, que resuelve aclarando el alcance del término utilizado por Platón y advirtiéndolo en qué precisas condiciones puede ser sustituido por la palabra moderna que se ha impuesto en el uso. Otros casos son más escurridizos, porque se ha mantenido el significante del término platónico, pero el significado ha podido variar en función de las modulaciones impuestas por los filósofos y escuelas que han ido ejerciendo su actividad en los siglos que median entre Platón y Plutarco¹⁸. Este problema nos muestra todas sus aristas con respecto al término *ousía* que muchos traductores de Platón evitan verter por *substancia* o *esencia* porque en el uso filosófico de estos términos pesan decididamente las precisiones derivadas de

su empleo por parte de Aristóteles, pero cuyas connotaciones pueden estar más o menos presentes en el uso del mismo por Plutarco, incluso cuando está citando a Platón¹⁹.

Al margen de los puntos comunes a las *Cuestiones platónicas* y al tratado *Sobre la generación del alma*, hay un aspecto omnipresente en ambos escritos: diga lo que diga Platón, Plutarco se esfuerza en argumentar de modo que la conclusión confirme que llevaba razón. Esta actitud, tan diferente de la que trasluce en las críticas de los primeros académicos, y que, como bien dice W. Burkert²⁰, es compartida por la mayoría de los platonistas antiguos o modernos, es, en el caso de Plutarco, un nuevo testimonio de su indiscutible sentimiento de fidelidad al filósofo que eligió como maestro. Siendo este objetivo fundamental en su exégesis del pensamiento platónico es fácil comprender el interés que pone en desmontar las acusaciones de inconsistencia que se han formulado contra Platón, bien por sostener tesis contrapuestas en distintos pasajes de los diálogos, bien por adoptar actitudes diferentes en el conjunto

de su filosofía. F. Ferrari²¹ ha estudiado los procedimientos a los que solían recurrir los platónicos y, con ellos, Plutarco, para negar validez a dichas acusaciones.

Traducción y notas

Por su propia naturaleza, cada uno de los tratados reunidos en este tomo pertenece a un género distinto. De las características de los *zētēmata*, de las fórmulas que alternan para plantear la cuestión, de las que van introduciendo las posibles soluciones, de la jerarquización de las mismas, se ha de tratar en la introducción a las *Cuestiones platónicas*. En cuanto a la introducción del epítome, lo poco que hay que decir desde el punto de vista formal es que tiene el tono desangelado y seco de unos apuntes mal tomados y, por supuesto, sin pretensiones estilísticas. Mayor interés tiene el *Sobre la generación del alma en el «Timeo»*, que, en realidad, es un híbrido de carta familiar y de lo que hoy llamaríamos artículo científico; del primer aspecto derivan expresiones, fórmulas y recursos como interpelaciones a los destinatarios²² que, en alguna medida nos aproximan a la lengua coloquial de la *élite* intelectual, una lengua que pudiera ser

el paralelo a finales del s. I y principios del s. II d. C. de lo que es la de los diálogos platónicos en el s. IV a. C. Por su parte, el contenido científico impone un determinado modo de desarrollar los argumentos²³ y, sobre todo, un vocabulario técnico cuya precisión se paga con la merma de libertad en el uso de recursos literarios. Todo esto es lo que la traducción presente ha intentado reflejar.

Las numerosas notas aclaratorias que exigen unos textos de esta índole se justifican en las propias dificultades de los temas tratados en las *Cuestiones platonicas* y en el *Sobre la generación del alma en el «Timeo»*, puesto que en ambos casos estamos ante debates de tesis filosóficas o científicas con las que no todos los lectores han de estar necesariamente familiarizados. Intentando centrar un poco mejor la cuestión, el primer problema que se nos plantea es el de las referencias a los pasajes de los diálogos platónicos citados por Plutarco o a las obras de los demás filósofos aludidos; otras notas recogen las referencias a otros pasajes del corpus platónico relativos al mismo punto —o susceptibles

de aclararlo— tanto si confirman como si invalidan la tesis del polígrafo. Del mismo modo han sido recogidas las referencias a otros pasajes del corpus plutarqueo que puedan confirmar, matizar o aclarar lo que sostiene en un pasaje concreto. Otro bloque de notas procede de la bibliografía generada en torno al pensamiento y a los escritos platónicos, que es inmensa, empezando ya, como se ha indicado anteriormente, en vida de Platón para continuar hasta nuestros días. Con respecto a los antiguos hemos recogido el máximo posible —en lo que reconozco agradecida mi deuda, especialmente, con H. Cherniss— de las referencias a las opiniones que pudo conocer Plutarco y, salvo que sean nuestros transmisores de los planteamientos pitagóricos o arrojen especial luz, he prescindido de los posteriores.

En cuanto a la bibliografía moderna sobre Platón y sobre Plutarco, era inevitable renunciar a toda pretensión de ser, no digo ya exhaustiva, sino de citar todas las obras realmente importantes. Aquí me he limitado a citar en nota, de entre las que he

manejado, las que me han servido para ver las cosas más claras.

Al margen de las notas relativas a los aspectos antes mencionados hay otras referidas a los filósofos y matemáticos citados por Plutarco, sobre los que se dan unas mínimas indicaciones.

Por último hay otras notas más cuyo objetivo es dejar constancia de la lección preferida cuando nos apartamos de la edición de C. Hubert-H. Drexler, en la que se basa esta traducción.

M.^a ÁNGELES DURÁN LÓPEZ

¹ Testimonio de ello tenemos en 1025B, donde evita nombrar a los que defienden que la que es difícil de mezclar es la identidad y no la alteridad. Cf. R. AGUILAR, *La noción del alma personal en Plutarco*. Tes. doc., Madrid, 1981, pp. 185-186.

² En la polémica creada a raíz de la publicación del libro de J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*. Gotinga, 1978, para quien la influencia de la Academia en Plutarco sólo pudo ser superficial, han vuelto a defender una importante vinculación a los académicos de su tiempo P.-L. DONINI, «Plutarco, Ammonio e l' Academia», en F. E. BRENNK e I. GALLO (eds.), *Miscellanea Plutarchea*, Ferrara, 1986, págs. 98-99 y D. BABUT, «Plutarco y la Academia» en J. GARCÍA LÓPEZ y E. CALDERÓN DORDA (eds.), *Estudios sobre Plutarco: paisaje y naturaleza*, Madrid, 1991, págs. 3-12 y la mayoría de los especialistas, que la dan por supuesta.

³ A pesar de suscitar tan gran interés, la segunda de las dos obras de Plutarco incluidas en este tomo es, junto con el anónimo comentario al *Teeteto* parcialmente transmitido por el papiro *PBerol* 9782, que se data en el S. I a. C., nuestro único ejemplo de comentario seguido de textos platónicos para esta época.

⁴ Cf. CH. FROIDEFOND, «Plutarque et le platonisme», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)* II, 36, 1, Berlín-Nueva York, 1987, págs. 184-233, [págs. 188-189]; P.-L. DONINI, «Il *Timeo*: unità del dialogo, verosimiglianza del discorso», *Elenchos*, 9, 1988, 5-52; F. FERRARI, «Struttura e funzione dell'esegesi testuale nel medioplatonismo: il caso del *Timeo*». *Athenaeum* LXXXIX, 2, 2001,», págs. 529-533.

⁵ FERRARI, Πρόνοια platónica e νόησις aristotélica: Plutarco e l'impossibilità di una sintesi», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ y R. M.^a AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 1999, págs. 63-77, insiste en la lectura de índole predominantemente teológica de la que era objeto el *Timeo* en tiempos de Plutarco. Sobre ello se habían pronunciado ya H. DÖRRIE, «Der Platonismus in

der Kultur und Geistgeschichte der früheren Kaiserzeit», en *Platonica Minora*. Múnich, 1976, págs. 166-210; DONINI, «Plutarco e la rinascita del platonismo», en G. CAMBIANO, L. CANFORA, D. LANZA (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Vol. I, tomo 3, Roma, 1994, págs. 35-60.

⁶ Aristóteles publicó su diálogo *Sobre la filosofía*, en el que criticaba la exposición platónica de la generación del mundo, en vida de Platón. No hace más que iniciar el debate, porque en el *Acerca del cielo* I 9, 279b32 SS., critica a los discípulos que, rechazando la tesis de la generación del mundo en el tiempo, intentaban justificar el que Platón hablara de ello aduciendo «motivos didácticos».

⁷ Sobre las oscuridades de los textos filosóficos, sus variedades y su carácter voluntario, véase J. BARNES, «Metacommentary», *Oxford Studies in Aneient Philosophy*, 10, 1992, 267-281. No obstante, las oscuridades de Platón, especialmente en el *Timeo*, suelen atribuirse a las dificultades de la materia tratada.

⁸ *Timeo* 53c.

⁹ El estudio sistemático de las mismas, tanto antiguas como modernas y contemporáneas, ha sido realizado por L. BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin 1994². Para las primeras véase también, M. BALTES, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*. I, Leiden 1976.

¹⁰ *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* 1013D-E y 1013B.

¹¹ «Non sempre Plutarco fu più amico della verità che di Platone» dice A. M. BAATTEGAZZORE, «L'atteggiamento di Plutarco verso le scienze», en I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze*, Génova 1992, págs. 19-49, concretamente, págs. 32-33, actitud que ejemplifica con la exégesis del *Timeo* y califica a nuestro autor de «fedele a oltranza a Platone». Sin embargo hemos de ver que, pese a su sincera voluntad de fidelidad,

también Plutarco altera el texto platónico para hacerle decir lo que él querría que dijera.

[12](#) 1000B-C.

[13](#) Para H. CHERNISS, en su introducción al *De animae procreatione in Timaeo*, en *Plutarch's Moralia*. XIII. 1, págs. 135-136, la interpretación «literal» que hace Plutarco de la creación del alma y del mundo en el *Timeo* no es consecuencia de la lectura literal del diálogo, sino al revés, son la teología y la teodicea de Plutarco las que exigen esa lectura literal. Ya antes, la relación de este tratado con la teología de Plutarco había sido establecida por D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, París, 1969, págs. 139-139, especialmente, pág. 287. En el mismo sentido abunda FROIDEFOND, *loc. cit.*

[14](#) Cf. mi intervención en el V Congreso Internacional de la I. P. S. Madrid-Cuenca, 4-7 de Mayo de 1999, «Plutarco ante el problema del mal en Platón», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ y R. M.^a AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*. Madrid, 1999, págs. 333-342.

[15](#) La mutilación procede a la inversa, omitiendo las palabras inmediatamente anteriores, en la cita de *Político* 273b porque la mención a «la parte corpórea de la mezcla» no le hubiera permitido identificar «el aspecto congénito de su antigua naturaleza» con el alma precósmica. Sobre esta manipulación del texto para adecuarlo a la exégesis sostenida, véase FERRARI, «Struttura e funzione», pág. 548 e «Introduzione», en F. FERRARI y L. BALDI, *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo*, Nápoles, 2002, págs. 18-20.

[16](#) «Comentarios plutarqueos sobre la creación del mundo en el *Timeo* de Platón», en A. PÉREZ JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ y R. M.^a AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, ob. cit., págs. 247-260, especialmente, pág. 249.

[17](#) Sobre los reproches que por usar metáforas poéticas dirige Aristóteles a Platón, véase M. DIXSAUT, «D'un antiplatonisme à l'autre», en M. DIXSAUT (ed.), *Contre*

Platon. I, *Le platonisme dévoilé*, París, 1993, págs. 9-25, concretamente, págs. 11-12.

¹⁸ Un problema similar acerca del término *historia* en *La desaparición de los oráculos* se ha planteado P.-L. DONINI en «Problemi del pensiero scientifico a Roma: il primo e il secondo secolo d. C.» en G. GIANNANTONI y M. VEGETTI (eds.), *La scienza ellenistica*. Nápoles, 1984, págs. 334-334.

¹⁹ Por eso, pretendiendo traducir a Plutarco, he optado por *esencia*.

²⁰ *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, trad, ingl., Cambridge-Mas., 1972, pág. 323, n. 7: «It seemed self-evident to the Platonist that Plato knew all the correct answers, at least to any important question».

²¹ «Struttura e funzione», págs. 538-538.

²² Estas interpelaciones al destinatario aparecen también en escritos plutarqueos de otro tipo, incluso en las *Vidas*.

²³ Buen ejemplo de ello tenemos en las dicotomías que nos ha impuesto el esquema de la primera parte y en la gradación de los argumentos parciales en la segunda del *Sobre la generación del alma en el «Timeo»*: primero los números; después, por un lado, sus propiedades en la suma con la comprobación de las mismas en la escala diatónica y en las relaciones astronómicas; por otro, sus propiedades en la multiplicación, a lo cual pertenecen las demostraciones gráficas, después, como en el caso anterior, las comprobaciones en la escala musical y en las relaciones astronómicas.

CUESTIONES PLATÓNICAS

INTRODUCCIÓN

Encontramos los primeros usos de *zētēmata* como término técnico en el marco de la explicación de los poemas homéricos; se aplica a la exposición de una dificultad en la interpretación de una palabra o un verso, seguida de una propuesta de solución. Después, el modelo se aplicó a pasajes de otros autores, a anécdotas, etc., como las que se tratan en el *Banquete de los Siete Sabios* o como las que Plutarco recoge en sus *Charlas de sobremesa*. En efecto, según dice él mismo¹, eran especialmente adecuadas para esas ocasiones. En esas reuniones vió H. Dörrie² el portillo por el cual los temas filosóficos, si bien con un enfoque divulgativo, consiguieron introducirse en los *zētēmata*, género que, a su juicio, corresponde en principio, a la filología. El planteamiento de Dörrie ha sido criticado³ porque su oposición entre *filosofía* y *filología* no responde al uso documentado en Plutarco⁴ ni es general entre sus contemporáneos. De hecho, Plutarco consideraba el conjunto de las *Charlas de sobremesa* como práctica de la filosofía⁵ y, con más razón aún, debía atribuir carácter filosófico a las *Cuestiones platónicas*.

Las *Cuestiones platónicas* son una colección de diez pequeños comentarios a puntos concretos

del pensamiento platónico, que pueden centrarse en un sólo pasaje o enlazar varios, intentando explicar unos por otros, —por ejemplo, en la *Cuestión* III acude al *Timeo* para explicar *República* 509d-511e —. Plutarco no aborda en ellas aspectos esenciales, como hace en el tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* sino «curiosidades» marginales sobre detalles que Platón no estimó oportuno desarrollar en sus pormenores, expresiones metafóricas cuyo simbolismo se intenta desvelar, etc. Plutarco se inscribe con ello en una larga tradición de la que da testimonio cuando alude, para aceptarlas o rechazarlas, a las soluciones propuestas por unos u otros en las discusiones que continúan las que tenían lugar en la Academia y que se hacen aún más vivas después de la muerte de Platón.

El ya aludido carácter puntual de los temas tratados, es común a otros tipos de escritos plutarqueos, las *Charlas de sobremesa*, por un lado, y las diferentes *Aitíai* —*Cuestiones romanas*, *Cuestiones griegas* y *Cuestiones sobre la naturaleza*—, por otro. En todos ellos es posible ver la huella de notas o apuntes tomados al hilo de sus lecturas —los *hypomnēmata* a los que alude en el *Sobre la paz del alma* 464F— que Plutarco selecciona y utiliza variamente al introducirlos en sus diferentes escritos. No obstante, lo que tenemos en las *Cuestiones platónicas* no es el material doxográfico de los

hypomnēmata en bruto, previo a la menor elaboración con vistas a su publicación, porque, aunque el conjunto de esta obra carece de los elementos de contextualización que en el *Banquete de los Siete Sabios* o en las *Charlas de sobremesa* se encargan de sugerir que esas conversaciones tienen lugar en una reunión concreta, en la que intervienen unos interlocutores concretos, que sostienen tesis concretas y determinadas, etc., obedece a un tipo de composición cuyas características fueron estudiadas por A. Gudeman⁶ y, posteriormente, por F. Romano⁷ y por J. Opsomer. Más difícil resulta distinguir los *zētēmaia* y las *aitiai* cuyos parecidos se suelen justificar en su común origen en las anotaciones de Aristóteles y su Escuela. Estudiando el uso de ambos términos en Plutarco, J. Boulogne⁸ ha constatado que el queronense prefiere utilizar *zētēmata* para las dificultades que suscitan las afirmaciones de poetas o filósofos y, en cambio, prefiere el término *aitía* cuando el problema que quiere plantear es la determinación de las causas de hechos observados. Para Opsomer, en cambio, la clave del uso de *zētēmata* reside en la relación de la cuestión propuesta con un pasaje concreto y en su aspecto estrictamente exegético.

Frente a los escritos afines de tipo simposíaco, las *Cuestiones platónicas* carecen de introducción —los manuscritos que contienen la

obra entera, X, J, g, E, B, ε, n advierten «no se encontró el principio»— y de conclusión, que confieran algún tipo de unidad a esos diez⁹ breves comentarios yuxtapuestos sin que fórmula alguna permita vislumbrar el motivo de la selección o del modo de ordenarlos. En efecto, el único común denominador es que el tema sometido a discusión es tratado, o simplemente aludido, en alguno de los diálogos de Platón. No obstante, es perceptible el especial relieve que en esta selección de temas platónicos se concede al *Timeo*.

Desde el punto de vista de la forma cada una de las *Cuestiones platónicas* consiste en una pregunta formulada de un modo impersonal para la que se proponen dos o más respuestas¹⁰. Tanto las preguntas como las respuestas son introducidas por una serie de fórmulas alternantes; son igualmente formularias las expresiones que permiten pasar a otra posible respuesta, destacando en este apartado, las fórmulas que responden al tipo *skópei mē, hóra dè mē* y similares con las que Plutarco quiere llamar la atención sobre la respuesta que, a su juicio, resuelve la cuestión o, por lo menos, una de las cuestiones abordadas en el proceso de la argumentación.

Hay, sin embargo, *Cuestiones* que, realmente, quedan sin solución: esto ocurre, como veremos,

en la primera; más llamativo aún es el caso de la VI que, a pesar de la jerarquización evidente entre las dos alternativas propuestas, omite la esperada síntesis, posiblemente, como apunta J. Opsomer¹¹, porque Plutarco había creado artificialmente el dilema que plantea.

Con respecto al contenido, podemos agrupar, por un lado, las *Cuestiones* que intentan zanjar la polémica acerca de la interpretación de algún aspecto del pensamiento platónico. Son interesantes tanto por darnos un testimonio vivo de las distintas y, con frecuencia, contradictorias corrientes de opinión que han surgido entre los *platónicos*, como por permitirnos captar en qué medida nacen esas discusiones del *parti pris* de unos y otros y en qué medida derivan de oscuridades o ambigüedades del texto platónico. O ambas cosas a la vez, como nos ocurre en la *Cuestión* IV, en la que Plutarco saca partido de la somera exposición platónica sobre el mal, para dar paso a la misma teoría que como interpretación personal desarrolla en *Sobre la generación del alma*.

La *Cuestión* III tiene origen en un problema de crítica textual: en *República* 509e el manuscrito de Plutarco pone *ánisa*, lectura frente a la cual caben las variantes *an 'ísa* o *an ísa*; nuestro autor va a justificar la de su manuscrito por razones ideológicas¹². Este primer motivo, en el que el

problema puramente filológico es subordinado a sus consecuencias filosóficas¹³, le permite completar el argumento en un aspecto que Platón no estimó necesario plantear —¿qué segmento es mayor?— y cabe la duda sobre qué fue primero en el alma de Plutarco, si el problema de lectura o el apostar por la mayor extensión del segmento de lo inteligible¹⁴; en todo caso, este último extremo, con un suave cambio de tema, le va a permitir dar una respuesta personal, no la platónica, a una cuestión distinta de la que se planteaba inicialmente: ¿cómo es que, estando tanto los humanos como el Universo constituidos de cuerpo y alma, son los unos mortales y no el otro? Tras esto, volviendo a Platón, da, al parecer, de lado a la pregunta inicial y, apoyándose en una alusión a la Escala de Diotima, cierra su comentario con una exhortación a emprender la ascensión dialéctica. Sin embargo, la cláusula final, cita literal de la frase con la que Diotima culmina su famosa Escala, sugiere en este nuevo contexto que ese «piélago de belleza» que es la Belleza en sí, no sólo es algo más real, más auténtico y más puro, como en el *Banquete* platónico, sino también más extenso que las múltiples y mezquinas bellezas de los cuerpos, los saberes y las actividades de nuestro mundo cotidiano¹⁵.

Cabe pensar que también la *Cuestión* VIII tenga su origen en las implicaciones filosóficas

que derivan de problemas de crítica textual: en *Timeo* 40c el manuscrito de Plutarco, como la mayoría, daba *illoménēn*, «girando», lectura que es, asimismo, la que conocía Aristóteles; pero esta lectura contradice la tesis de la inmovilidad de la Tierra que Platón demostraba en *Fedón* 99b y que parece sustentar la representación de la Tierra en *Fedro* 246e-247a. Como quiera que esa tesis había quedado superada, Plutarco sugiere la posibilidad de que en su vejez el propio Platón hubiera concebido, junto al movimiento de rotación, el de traslación de la Tierra. Con todo, el eventual cambio de opinión de Platón no resuelve la contradicción que Plutarco quiere eliminar. El modo más sencillo de obviar el problema sería introducir una enmienda en *Timeo* 42d sustituyendo el genitivo por un dativo que, en vez de «las almas fueron sembradas en la Tierra, en la Luna y en todos los demás instrumentos del tiempo», nos permitiera leer «en el tiempo las almas fueron implantadas en los adecuados cuerpos instrumentales». Pero Plutarco rechaza esta solución de comodidad, porque no es ésta la única ocasión en la que Platón se refiere en el *Timeo* a los astros como «instrumentos del tiempo»; rechaza igualmente la interpretación puramente física según la cual

la Tierra es instrumento del tiempo, ya que no se mueve como los astros, sino que al permanecer girando siempre en el mismo

lugar sobre sí misma, proporciona a los que se trasladan ortos y ocasos con los que se definen las primeras medidas de los tiempos, los días y las noches».

Desbrozado así el camino de interpretaciones insuficientes, Plutarco empieza por hacernos cobrar conciencia de la verdadera clave del problema: no reside éste en ninguno de los extremos considerados hasta ahora, sino en nuestro modo de concebir el tiempo en el que pesan indebidamente las definiciones propuestas por Aristóteles, Espeusipo o los estoicos. Las múltiples dificultades que nos ha ido planteando el texto se disiparán cuando hagamos el esfuerzo de entenderlo al modo platónico y veamos que

el tiempo no es accidente ni contingencia de un eventual movimiento, sino causa, potencia y principio de la simetría que asegura la cohesión de todo lo que existe y de la organización cuyo movimiento regula la naturaleza del Universo, porque ésta está dotada de vida. Antes bien, por ser movimiento la propia organización y simetría son llamadas tiempo.

En grupo aparte hemos de incluir las *Cuestiones* en las que Plutarco intenta explicar el sentido de una metáfora, expresión, etc. Así ocurre en la *Cuestión* VI donde intenta explicar la afinidad de la naturaleza del «ala» del alma

con lo divino o en la segunda «¿Por qué será que al dios supremo lo llamó padre y creador de todas las cosas?», que parece brindarle oportuno pretexto para insistir, contra Numenio en una idea propia¹⁶ que defiende con ardor y que desarrolla con mayor detenimiento en *Sobre la generación del alma* 1041E: el dios es creador del Universo en cuanto que impone orden a la materia caótica, y padre del mismo porque «el alma no es sólo producto, sino también parte del dios y no se ha producido por obra suya, sino de él y a partir de él».

En este mismo grupo incluiremos la primera *Cuestión* que, en primera lectura, puede darnos la impresión de tomar el texto como pretexto porque, si la entendemos literalmente, tiene su respuesta en el mismo diálogo, en el mismo pasaje, del que nace. En efecto, la pregunta que Plutarco formula «¿Cómo será que la divinidad le mandaba a Sócrates que ayudara a parir a otros, pero a él le prohibía procrear, como se dice en el *Teeteto*?» es contestada por el propio Sócrates en 149b: ninguna mujer apta para procrear es partera; sólo se dedican a este oficio las que ya no pueden ser madres. Pero Plutarco prescinde de la descripción de las cualidades requeridas para ejercer de comadrona y del proceder de estas mujeres — un clarísimo ejemplo de analogía técnica por medio del cual Sócrates da cuenta de su propia actividad — y

pasa directamente a las conclusiones. La omisión de ese pasaje revela que a Plutarco no le interesa la respuesta propiamente dicha, sino que, sin metáforas ni mitos, quiere iluminar el término comparado, esto es, el talante crítico de Sócrates, su método de enseñanza, su oposición a la que practican los sofistas, etc. Los siglos que median entre Sócrates y Platón y el propio presente de Plutarco dejan sentir el peso de su erudición y de su tendencia al sincretismo, señaladas características que separan el mundo helenístico e imperial del mundo clásico, en la tentación de una solución

si hay ciencia de lo verdadero y la verdad es una, no participa de ella menos que el que la encontró el que ha aprendido del que la encontró; pues recoge más el que no cree tener y recoge lo mejor de cada cual, del mismo modo que el que no ha engendrado adopta al mejor hijo

que no podrían compartir ni Sócrates ni Platón. El primero porque, como indica el frecuente final aporético de sus discusiones, prefiere a la respuesta la búsqueda de una respuesta; el segundo, en cuyos *Diálogos* toda definición *ex akoês*, es decir, toda definición debida a otro, conduce casi sin excepciones al fracaso, porque, consciente de que somos peregrinos en este mundo de inestabilidad y cambios, no deja de exhortarnos a andar el

camino, a emprender e intentar culminar la ascensión dialéctica. Por eso, para volver a la ortodoxia de la doctrina platónica, Plutarco se refugia con cierta brusquedad en la doctrina de la reminiscencia que, en verdad, implica un cambio de tema.

También da la impresión de tomar el texto como pretexto en la *Cuestión V* en la que se pregunta por qué Platón utiliza sólo figuras rectas en la construcción del mundo cuya descripción emprende en el *Timeo*, siendo así que también las hay redondas. Y no podemos suponer que se haya olvidado de ellas, porque cita explícitamente la esfera. El argumento que desarrolla recuerda los que expusieron los sofistas Antifonte y Brisón intentando resolver el problema clásico de la cuadratura del círculo.

En otros casos Plutarco completa por su cuenta la explicación apuntada por Platón, como ocurre en la *Cuestión VI* a propósito de los fenómenos de impulsión.

Singular es, en mi opinión, el caso de la *Cuestión X* en la que Plutarco se pregunta por qué son *ónoma* y *rhêma* las únicas partes de la oración que menciona Platón e intenta justificar el proceder del admirado maestro; para ello acude a dos argumentos principales: las demás, o se pueden reducir a las anteriores como es concretamente el caso del pronombre, que «es a

todas luces un género nominal», o el «llamado participio, que es amalgama de verbo y nombre». O son superfluas, como demuestra acerca del artículo por su ausencia en latín, esa lengua «que ahora utiliza casi todo el mundo» y su escasísima presencia en Homero, o para las preposiciones por su menor uso en latín que en griego. Pasando a argumentos estilísticos encuentra, como el autor del tratado *De lo sublime*, la clave de la eficacia expresiva de un conocido pasaje de Demóstenes¹⁷ en el asíndeton y, puesto que

ningún ser vivo, ni instrumento, arma o cosa alguna puede llegar a ser, con la merma o pérdida de una parte propia, más hermoso, más eficaz o más agradable y, en cambio, el discurso tiene muchas veces más emoción y garra si se prescinde de las conjunciones», se deduce fácilmente que éstas no son «parte propia» de la oración, sino elementos unitivos y conectivos, «como la cola en los libros»...

Plutarco no podía ignorar, sin embargo, que todas esas otras partes de la oración eran ajenas a la reflexión platónica quien, como vemos en el *Crátilo*, el diálogo que dedica al tema de la lengua, no se interesa por las cuestiones gramaticales, sino, como diríamos hoy, lingüísticas —signo triangular o bifronte, teoría de la convención o tesis naturalista, la evolución

lingüística, el debate sobre si es o no posible hablar en falso, etc.— que permitan precisar en qué condiciones y con qué restricciones puede ser efectivamente la lengua el *órganon didaskalikòn kai diakritikòn tês ousías* que en dicho diálogo se postula¹⁸. Al margen de otras muchas observaciones lingüísticas salpicadas por los diálogos, la otra gran aportación de Platón es la discriminación de los valores existencial y copulativo del verbo *ser* laboriosamente alcanzada en el *Sofista*, discusión en la que se definen funcionalmente¹⁹ *ónoma* y *rhêma*, los términos que constituyen el punto del que parte Plutarco. Y, sin embargo, si leemos con atención este pasaje básico de *Sofista* 262c podremos constatar, lo mismo que en *Crátilo* 425a, que Platón no pretende hablar de gramática, sino del discurso como pensamiento verbalizado.

Esto nos devuelve a terreno conocido, porque, como es sabido, la importante contribución de Platón y Aristóteles al estudio de la lengua no se distingue todavía de la Lógica y no vamos a contar con estudios sistemáticos de la lengua hasta época helenística. Como contrapartida los escritos de Aristóteles que tratan de la lengua — *Categorías*, *Sobre la interpretación*, *Tópicos*, *Retórica* y *Poética*— inducen a pensar que el conocimiento de la misma que se tenía en Grecia en tiempos de Platón era mucho mayor que lo que los textos reflejan²⁰. Siendo así las cosas,

Plutarco puede pretender que sus lectores admitan que Platón prescindió de las demás partes de la oración que menciona Aristóteles en su *Poética* por considerarlas superfluas y nosotros podemos pensar que lo que estimó superfluo fue el ocuparse de esos temas.

TABLA DE VARIANTES TEXTUALES

	HUBERT	NOSOTROS
1001A (5)	ποίησις	γένεσις E ε B n
1001A (6)	πεποίηται	γέγονεν Mss.
1001A (7)	ποίησις	γένεσις Mss.
1005F (2)	† ἔεται	ἔεται a A g B Voss. 16 BONON. 3635 <i>Escorial</i> T-11-5 (ex H. CHERNISS)
1006A (9)	ὅμοι(οπαθεῖς αἱ κινή- σεις ποι)οῦσι	ὁμοιοῦσι Mss.
1007C (11)	† ἐπικλύσασα ὃ ἐν χροᾷ	ἐπικλύσασα ὃ ἐν χροᾷ Mss.
1009A (9)	καὶ ὁσίας	συμμετρίας BECCHI.
1009B (11)	† Μηθὲν	μεθεῖναι H. CHERNISS.
1010D (1)	λέγειν ὁρῶ μέλλω † νῦν	λέγειν ὁρῶν μέλλω <ῶ> νῦν (<ῶ> WYTTENBACH)
1010D (7)	δεομένοις	μὴ δεομένοις Mss.
1011B (10)	ποιεῖ τι καὶ πάσχει	ποιεῖ τι καὶ παχνοῖ

M.^a ÁNGELES DURÁN LÓPEZ

¹ Cf. *Charlas* 614A-E y 686B-D.

² Porphyrios' «*Symmikta Zetemata*». *Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*, München 1959, págs. 1-4.

³ Cf. J. OPSOMER, «Ζητήματα: structure et argumentation dans les *Quaestiones platonicae*», en J. A. FERNÁNDEZ DELGADO, F. PORDOMINGO PARDO (eds.), *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*, Madrid, 1996, págs. 71-83, con amplias referencias bibliográficas.

⁴ *Sobre las contradicciones de los estoicos* 1046D y F, *Sobre las nociones comunes contra los estoicos* 1078E y I084D.

⁵ Cf. P.-L. DONINI, «I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco», en I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze*, ob. cit., pág. 116.

⁶ Λύσεις, *RE*, 1927, col. 2511, 1 - 2529, 1. 34.

⁷ F. ROMANO, «Le Questione platoniche di Plutarco di Cheronea», *Sophia* 33 (1965), 116-131.

⁸ J. BOULOGNE, «Les Questions Romaines de Plutarque», *ANRW* II, 33. 6, 1992, pág. 4683.

⁹ No parece que sea casual el que las *Cuestiones platónicas* sean precisamente diez porque en el libro IX de las *Charlas de sobremesa* (736C) Plutarco se justifica por haberse pasado del «habitual diez», número de *Cuestiones* que, efectivamente, incluye en cada uno de los demás.

¹⁰ En este esquema podría verse un reflejo del *in utramque partem disputare* que según CICERÓN, *Of.* 2, 7-8, había adoptado la Academia con Arcesilao como medio de aproximación a un mejor conocimiento.

¹¹ Ζητήματα, pág. 79.

¹² Contra la opinión de DÖRRIE, «Formula analogiae: an Exploration of a Theme in Hellenistic and Imperial Platonism», en H. J. BLUMENTHAL y R. A. MARKUS (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, Londres, 1981, págs. 40-41, quien sostiene que Plutarco defiende aquí la variante *ánisa*, frente a las otras posibles, comparto las de F. ROMANO, *loc. cit.* pág. 123, J. DILLON, «Tampering with the Timaeus: Ideological Emendations in Plato, with Special Reference to the Timaeus», *American Journal of Philology* 110 (1989), 51-51 y OPSOMER, Ζητήματα, pág. 80, n. 38, de acuerdo con la cual Plutarco intentó explicar la lectura *ánisa* de su manuscrito.

¹³ En verdad, no proceden de otro modo los estudiosos que en la actualidad siguen interviniendo en la polémica filológica suscitada por la ambigüedad del texto; la lectura que más adeptos tiene hoy es, precisamente, la defendida por Plutarco; también las razones aducidas para justificarla son básicamente las mismas que nuestro autor discute en esta *Cuestión*. Para más detalles véase E. CHAMBRY, *Platón. Oeuvres complètes. T. VII, I^{re} partie, La République*, París, 1933, [reprint., 1975⁸], pág. 140, n. 2.

¹⁴ Aunque, frente a quienes consideran que esta discusión carece de inportancia, C. SCHOPPE, *Plutarchs Interpretation des Ideenlehre Platons*, Münster-Hamburgo, 1994, pág. 19, sostiene que Plutarco no emplea *meîzon* en el sentido de «cuantitativamente mayor», sino de «ontológicamente más importante», el desarrollo del argumento de Plutarco apunta, en mi opinión, a una mayor extensión, en sentido habitual.

¹⁵ Tal vez sea posible encontrar la clave de este desplazamiento interpretativo en las graves dificultades que supuso la Teoría de las Ideas para la Academia Antigua, no sólo en cuanto a la naturaleza de las mismas, sino también en cuanto a la participación en ellas de las cosas sensibles y, fundamentalmente, en cuanto a las relaciones de las Ideas entre sí.

¹⁶ Idea propia, no platónica, porque lo único que dice PLATÓN (*Tim.* 29e) es que el demiurgo quiso «que todo fuese parecido a él en la mayor medida posible». Sobre esta divergencia de Plutarco con respecto a lo que dice realmente Platón, cf. BRISSON, Op. cit, págs. 297-299.

¹⁷ DEMÓSTENES, XXI, 72.

¹⁸ Para más detalles, véase M.^a Á. DURÁN, «Concepto platónico del signo [lingüístico]», *REL* 18, 1 (1988), 129-148.

¹⁹ Ambos términos aparecen juntos también en *Crátilo* 431b-c, *Teeteto* 206d y *Cartas* VII 342b y 343b, pero no son objeto de explicación.

²⁰ Cf. A. A. LONG, «Théories du langage», en J. BRUNSCHWIG y G. LLOYD con la colaboración de M. PELLEGRIN (eds.), *Le savoir Grec. Dictionnaire critique*, París, 1996, pág. 559.

CUESTIÓN I

1. ¿Cómo será que la divinidad le mandaba a Sócrates que ayudara a parir a otros¹, pero a él le prohibía procrear, como se dice en el *Teeteto*²? Porque lo que es entre chanzas [D] y bromas³ nunca habría nombrado a la divinidad. Por lo demás, en el *Teeteto* le atribuye⁴ a Sócrates muchas expresiones arrogantes e insolentes, entre las cuales se encuentra incluso la siguiente⁵: «Y es que, mi extraordinario amigo, son en verdad muchos los que se irritan tanto conmigo que realmente me morderían⁶ cuando les quito alguna bobada; y no se imaginan que lo hago con buena intención, porque distan de saber que ningún dios es malévolo para con los humanos; tampoco yo hago nada de eso con mala intención, lo que pasa es que de ningún modo me es lícito ni convenir en la mentira ni dejar en la sombra la verdad».

¿Será que a su propia naturaleza, en la idea de que era más crítica que fecunda⁷, la llamó «dios», del mismo modo que dice Menandro⁸ «pues nuestra mente es dios» y Heráclito⁹ «el carácter de un hombre es su

demon¹⁰», o fue un [E] motivo de veras divino y sobrehumano¹¹ el que guió a Sócrates a este modo de practicar la filosofía que consistía en someter a prueba una y otra vez a los demás e ir purgándolos de vanidad, inconsistencia, presunción y del hecho de ser molestos primero para con ellos mismos y luego también para con los demás¹²? Porque se da el caso de que, como por casualidad, en aquel momento hubo en Grecia una oleada de sofistas y con ellos los jóvenes, que les pagaban mucho dinero¹³, se fueron llenando de suficiencia y saber aparente, y ponían su ambición en rivalizar imitando sus juegos verbales y charlas insustanciales en sus discusiones, y, en cambio, no hacían el menor caso a lo honroso y útil. Por eso Sócrates, que utilizaba el método de la refutación como remedio purgativo¹⁴, se iba granjeando su confianza al no demostrar nada cuando examinaba a otros, y se los ganaba mejor [F] al hacer como que buscaba la verdad con ellos sin sostener su propia opinión¹⁵.

2. Además, el hecho de engendrar es un impedimento [1000A] para un juicio de real provecho. En efecto, el cariño ciega acerca

de lo querido¹⁶, y de lo propio nada es tan querido como una opinión y un razonamiento por parte del que lo ha concebido. Y es que el reputado justísimo «reparto de los hijos»¹⁷ es sumamente injusto con respecto a los razonamientos. En efecto, en aquello es menester escoger lo propio; en esto, en cambio, lo mejor, aunque sea ajeno¹⁸. Por ello el que ha engendrado opiniones propias¹⁹ resulta peor juez que los demás con respecto a lo suyo, y, lo mismo que uno de los sabios dijo que los eleos podrían ser los mejores árbitros olímpicos con tal que no compitiera un solo eleo²⁰, así tampoco es justo que en las discusiones el que pretenda presidir y arbitrar como es debido aspire él mismo al premio [B] y compita con los que vaya a juzgar. De hecho, cada uno de los generales de los griegos, cuando votaron sobre las distinciones, consideró que él mismo había sido el mejor²¹; y no ha dejado de padecer eso ningún filósofo²², excepto los que, como Sócrates, confiesen que no dicen nada suyo, los únicos, por cierto, que se revelan como jueces puros e incorruptibles de la verdad. En efecto, lo mismo que si el aire en

los oídos no está tranquilo y libre de voz propia, sino lleno de ecos y de zumbidos²³, no se capta con precisión lo dicho, así también si algo, desde dentro, perturba con el estrépito de su réplica al elemento que juzga los argumentos filosóficos, [c] será difícil comprender lo dicho desde fuera²⁴; pues la propia e íntima opinión no está dispuesta a aceptar lo que sea discordante con ella, como testifican la mayoría de las escuelas filosóficas de las que la filosofía, en el mejor de los casos, puede sostener una, pero todas las demás siguen siendo creídas y batallando contra la verdad.

3. Más aún, si no es posible al humano ni comprender ni conocer nada²⁵, es natural que la divinidad le impidiera alumbrar vaciedades, patrañas e inconsistencias y que, en cambio, lo obligara a refutar a los demás cuando sostenían opiniones de esas características²⁶; que no era escasa ayuda, sino la mayor el que el razonamiento intentara liberarlos del mayor de los males, el engaño²⁷ y la frivolidad:

*ni siquiera a los Asclepiadas les concedió eso el dios*²⁸

porque la medicina de Sócrates no aspiraba a sanar el cuerpo, sino que era purificación²⁹ del alma llena de úlceras y [D] corrupta³⁰. Que si hay ciencia de lo verdadero y la verdad es una³¹, no participa de ella menos que el que la encontró el que ha aprendido del que la encontró³²; pues recoge más el que no cree tener³³ y recoge lo mejor de cada cual, del mismo modo que el que no ha engendrado adopta el mejor hijo.

4. Eso sin contar³⁴ que no merecía el menor esfuerzo lo demás —poemas, conocimientos, discursos de oradores y opiniones de sofistas— que su demon impidió a Sócrates alumbrar; en cambio, la única sabiduría que Sócrates consideraba tal, la relativa a lo divino y pensable³⁵ y que él llamaba erótica³⁶, esa no nace en los hombres ni es descubierta, [E] sino que es reminiscencia³⁷. Por eso, Sócrates no enseñaba nada, sino que provocando en los jóvenes dudas a modo de dolores de parto, los despertaba, los animaba y les ayudaba a dar a luz los pensamientos que se habían formado en ellos³⁸. Y a eso lo llamó oficio de comadrona³⁹, que no introduce

conocimiento desde fuera, como pretenden los otros, en aquellos con los que tratan, sino que a los que tienen en sí uno propio aunque imperfecto, confuso y necesitado de alguien que lo críe y lo confirme, se lo ponen delante.

CUESTIÓN II

1. ¿Por qué será que al dios supremo lo llamó padre y creador de todas las cosas⁴⁰? ¿Será porque es padre de los dioses —de los engendrados⁴¹— y de los humanos, como le dice Homero⁴², pero artífice de los irracionales e inanimados? [F] Pues, dado que no se ha nacido de la placenta⁴³, sino del esperma, dice Crisipo⁴⁴ que es llamado padre el que propociona el esperma. ¿O usó la metáfora como solía y llamó a la causa padre del universo, lo mismo que en el *Banquete*⁴⁵ llama a Fedro «padre de los discursos sobre el [1001A] amor», porque fue el que los propuso; y en el diálogo de su nombre⁴⁶ lo llama «el de hermosos hijos», porque él dio ocasión a que tuvieran lugar muchos e importantes argumentos filosóficos⁴⁷? ¿O es diferente el padre del creador y el nacimiento del origen⁴⁸?, pues

lo mismo que lo engendrado ha empezado, precisamente con ello, a vivir⁴⁹, y no hay vuelta atrás, así también el que lo ha engendrado, precisamente con ello, lo ha hecho, porque el nacimiento es el empezar a vivir de un ser animado⁵⁰; pero, mientras la obra producida se opone a su creador, sea éste albañil, tejedor, fabricante de liras o escultor, la vitalidad inicial le es suministrada al que ha sido engendrado por el que lo engendró⁵¹ y conserva su naturaleza, como fragmento y parte que es del [B] que lo engendró⁵². Puesto que, en verdad, el universo no se parece a los productos modelados o compuestos, sino que contiene en sí gran parte de vitalidad y de divinidad, que el dios derramó de sí mismo e incorporó en la materia⁵³, es natural que lo llame a la vez padre del Universo, porque éste es un ser vivo, y creador.

2. Siendo esto fundamentalmente concorde con la opinión de Platón, has de considerar atentamente si también merece ser creída esa otra conocida afirmación de que, siendo dos los elementos de los que está constituido el Universo, cuerpo y

alma⁵⁴, al primero no lo engendró el dios, sino que, dada la materia, le dio forma y la ajustó⁵⁵, sometiéndolo y definiendo lo ilimitado con los límites⁵⁶ y figuras apropiados⁵⁷. En cambio el alma, como participa de intelecto, raciocinio [c] y armonía⁵⁸, no es sólo producto, sino también parte del dios y no se ha producido por obra suya, sino de él y a partir de él⁵⁹.

CUESTIÓN III⁶⁰

1. En la *República*⁶¹ compara el conjunto de todas las cosas⁶² con una línea dividida en segmentos desiguales⁶³, el del género de lo visible y el de lo racional, y de nuevo, de acuerdo con la misma proporción, divide cada uno de ellos en dos y, una vez que ya ha trazado los cuatro segmentos, en el de lo racional señala en primer lugar el relativo a las primeras formas, y en segundo lugar el matemático; al primer segmento de lo sensible corresponden los cuerpos sólidos, y al segundo sus reproducciones e imágenes. Y a cada uno de los cuatro los hace objeto de una facultad propia, entendimiento [D] al primero, reflexión al matemático, y a los perceptibles creencia y conjetura a los

relativos a las imágenes y reproducciones. Pues bien, ¿con qué objetivo dividió el conjunto en segmentos desiguales y cuál de los segmentos es mayor, el inteligible o el perceptible? Que él no lo explicita.

Al pronto parecerá que es mayor el perceptible⁶⁴; en efecto, la esencia de lo inteligible, indivisible y por ello inmutable, está condensada breve y limpiamente; en cambio, la relativa a los cuerpos, dispersa y errante⁶⁵, produce lo perceptible. Además, lo incorpóreo está emparentado con el límite, mientras que el cuerpo es ilimitado⁶⁶ e indefinido en tanto que materia y se hace perceptible cuando es definido por participación de lo inteligible⁶⁷. Más aún, lo mismo que [E] cada una de las propias cosas perceptibles tiene muchas reproducciones y sombras e imágenes y que, en suma, es posible que a partir de un solo modelo se produzcan, tanto natural como artificialmente, muchísimas imitaciones, así el que las cosas de aquí difieran de lo de allí en número, es necesario de acuerdo con la doctrina de Platón, porque da por sentado que las realidades inteligibles son modelos o formas de las cosas perceptibles que

vienen a ser reproducciones o reflejos de aquéllas. Más aún, deduce la intelección de las formas⁶⁸ de la abstracción y depuración de lo corpóreo, pasando en el plan de estudios⁶⁹ desde la aritmética a la geometría⁷⁰ y tras ésta a la astrología y colocando por encima [F] de todas la armónica. Y es que las figuras geométricas surgen cuando la cantidad adquiere extensión⁷¹; y los sólidos cuando la extensión adquiere profundidad; los objetos de la astrología cuando los sólidos adquieren movimiento y los de la armónica cuando el sonido se agrega al cuerpo en movimiento. Conque, eliminando el sonido de los que se mueven, [1002A] el movimiento de los sólidos, la profundidad de los planos y la extensión de las cantidades daremos con las propias formas inteligibles⁷², que no difieren en nada entre sí, si son consideradas desde el punto de vista de su carácter singular y único⁷³. En efecto, la unidad no produce el número, a no ser que entre en relación con la diada infinita⁷⁴. Y una vez que, de este modo, ha producido el número, sigue a los puntos, luego a las líneas y a partir de éstos continúa hacia las

superficies, profundidades y cuerpos y también a las cualidades de los cuerpos sometidos a alteraciones. Además, a las realidades inteligibles las juzga una sola facultad, el entendimiento; en efecto, la reflexión es el entendimiento aplicado a los objetos matemáticos ya que en ellos se reflejan las realidades inteligibles como en espejos⁷⁵; en cambio, para conocer los cuerpos, como son tantos, la naturaleza nos ha dado cinco facultades y órganos sensitivos diferentes; y no todo es captado por ellos, que por su pequeñez muchas cosas escapan a la percepción. Más aún, lo mismo que, estando [B] cada uno de nosotros constituido por el alma y el cuerpo, el elemento rector inteligente es pequeño y está oculto en una gran masa de carne⁷⁶, es verosímil que así le ocurra en el Universo a lo inteligible con respecto a lo perceptible⁷⁷; en efecto, las realidades inteligibles rigen a las corporales, pero lo que procede de un principio es más numeroso y extenso que cualquier principio⁷⁸.

2. Contra esto se podría decir en primer lugar que al comparar lo perceptible con lo inteligible estamos, en cierto modo,

igualando lo mortal a las realidades divinas, puesto que la divinidad se cuenta entre las realidades inteligibles⁷⁹; a continuación que, sin lugar a dudas, lo contenido⁸⁰ es siempre menor que el continente y que la naturaleza del mundo [C] rodea lo perceptible con lo inteligible, pues «el dios puso el alma en el centro y la extendió en todas las direcciones y aún desde fuera envolvió los cuerpos con ella»⁸¹. Pero, como se dice en las *Leyes*⁸², el alma no es visible «ni perceptible por ninguno de los sentidos»; por eso también cada uno de nosotros está destinado a corromperse, mientras que el Universo no ha de corromperse, pues a la condición vital de cada uno de nosotros la rodea el elemento vinculado a la muerte y disolución; en cambio, en el Universo lo corpóreo, como está rodeado en medio⁸³, se conserva constantemente por obra del poder supremo e inmutable⁸⁴. De hecho, se dice de un cuerpo que es indiviso e indivisible por su pequeñez, mientras que lo incorpóreo e inteligible lo es por ser simple, [D] puro y estar libre de toda alteridad⁸⁵ y cambio. Además, es fácil hacer conjeturas sobre lo incorpóreo a partir de lo corpóreo. Se dice

así que el «ahora» es indiviso e indivisible⁸⁶ y que está simultáneamente en todas partes⁸⁷ sin que haya parte alguna del mundo exenta de él, pero también que todos los accidentes y acciones y todas las destrucciones y generaciones que tienen lugar en el Universo están envueltos en el «ahora». Y, por ser lo inteligible simple y homogéneo⁸⁸, facultad que lo tenga por objeto es sólo el entendimiento, como de la luz la vista; en cambio, dado que los cuerpos tienen muchas diferencias y desigualdades, hay unas facultades que son como instrumentos para captar unos y otras para captar otros⁸⁹. Pues bien, tampoco desprecian con [E] fundamento lo inteligible⁹⁰ y la capacidad de pensar que hay en nosotros, pues, por ser mucha y grande, está por encima de todo lo perceptible y accede a lo divino. Mas lo fundamental es que él mismo, al exponer en el *Banquete*⁹¹ cómo hay que utilizar los sentimientos amorosos, haciendo pasar al alma de las percepciones hermosas a lo inteligible, insta a no someterse y servir la belleza de un cuerpo, ocupación o única ciencia, sino, despreciando la mezquindad

que reside en ellos, a «dirigirse al inmenso piélago de la belleza».

CUESTIÓN IV

¿Cómo será que al demostrar que el alma es siempre más importante que el cuerpo y causa⁹² y principio de su generación⁹³, repite⁹⁴ que no podría haber alma sin cuerpo⁹⁵ [F] ni entendimiento sin alma⁹⁶, sino alma en el cuerpo y entendimiento en el alma?, pues va a parecer que el cuerpo es y no es, porque al tiempo que coexiste con el alma es también engendrado por el alma. ¿O será verdad lo que hemos repetido muchas veces⁹⁷? Esto es, que el alma sin entendimiento⁹⁸ [1003A] y el cuerpo sin forma⁹⁹ coexisten constantemente uno con otro, sin que ninguno de los dos haya tenido generación ni principio, sino que, cuando el alma llega a participar del entendimiento y de la armonía¹⁰⁰ y ha conseguido hacerse prudente gracias a la concordancia, se convirtió para la materia en causa del cambio y, dominando con sus propios movimientos los de aquélla¹⁰¹, la atrajo y enderezó sus movimientos¹⁰²; de ese mismo modo el cuerpo del universo fue generado

por obra del alma, cuando se fue amoldando y haciendo parecido a ella. En efecto, el alma no fabricó la naturaleza del cuerpo a partir de sí misma ni a partir del no ser, sino que a partir del cuerpo sin orden¹⁰³ y sin estructura hizo [B] un cuerpo organizado y dócil¹⁰⁴. Por tanto, lo mismo que si alguien dijera que la capacidad de la semilla está siempre en lo corporal, pero que el cuerpo de la higuera o del olivo nacen por obra de la semilla, no diría nada desacertado (pues el mismo cuerpo, al producirse en él movimiento y cambio por obra de la semilla, adquiere sus características y germina¹⁰⁵), de ese mismo modo la materia informe e indefinida, se organiza por la presencia del alma y adquiere esa forma y disposición características.

CUESTIÓN V

1. ¿Por qué, siendo así que hay cuerpos y figuras rectos unos y circulares otros¹⁰⁶, tomó como principios de los rectos el triángulo isósceles y el escaleno¹⁰⁷, el primero de los [c] cuales forma el cubo, que es elemento de la tierra, y el escaleno forma la pirámide¹⁰⁸, el octaedro y el icosaedro¹⁰⁹,

que son, el uno, semilla del fuego, el otro del agua y el tercero del aire¹¹⁰; pero prescindió completamente de los circulares¹¹¹, aunque se acordó de la esfera, cuando dice¹¹² que cada una de las figuras enumeradas es susceptible de dividir un cuerpo esférico en partes iguales?

¿Acaso, como suponen algunos, relacionó el dodecaedro con la esfera al decir¹¹³ que «el dios utilizó» esa figura para la naturaleza del universo «cuando trazó su dibujo»? En efecto, es especialmente flexible porque, por los muchos elementos [D] que lo forman¹¹⁴ y por la escasa agudeza de sus ángulos, se aparta de la línea recta, y además por su carácter radial resulta redondeado y convexo¹¹⁵, como las pelotas hechas con doce trozos de cuero¹¹⁶. Pues tiene veinte ángulos diedros a cada uno de los cuales rodean tres ángulos planos, que son obtusos ya que cada uno suma un ángulo recto más un quinto; y está compactamente compuesto de doce pentágonos de ángulos y lados iguales, cada uno de los cuales está formado por treinta de aquellos primeros triángulos escalenos¹¹⁷; por eso también parece que el

Zodiaco y el año reproducen las divisiones de las partes, ya que son del mismo número¹¹⁸.

2. ¿O acaso es por naturaleza lo recto anterior a lo curvo y después de todo la línea curva es una alteración de la [E] recta? En efecto, se dice que lo recto se curva y el círculo se dibuja con centro y radio —y éste es una posición de la recta— en orden a la cual incluso se mide, pues el perímetro dista lo mismo por todas partes del centro. Y por obra de las rectas se engendran también el cono y el cilindro, el primero al girar un triángulo en torno a uno de los lados que permanece fijo con el otro y la base, y el cilindro cuando le ocurre eso mismo a un paralelogramo¹¹⁹. Además, si lo más corto está más cerca del principio, la línea más corta de todas es la recta. En efecto, en la curva, lo de dentro es cóncavo y lo de [F] fuera convexo. Más aún, los números son anteriores a las figuras, ya que la unidad es anterior al punto. En efecto, el punto es la unidad en reposo; pues bien, la unidad es triangular, porque todo número triangular¹²⁰ si es multiplicado por ocho y se le agrega una unidad, se convierte en cuadrado. Y eso

también le ocurre a la unidad¹²¹. Por tanto, el triángulo precede al círculo. Y si esto es así, también la recta precede a la curva. Además, el elemento no se resuelve en ninguno de los conjuntos formados a partir de él, mientras que los demás se resuelven en elementos. Así pues, si el [1004A] triángulo no se descompone en ninguna figura curva, y, en cambio, al círculo lo dividen en cuatro triángulos los dos diámetros, lo recto podría ser por naturaleza precedente y más elemental que lo circular; por cierto, que lo recto es primordial y lo circular posterior y accidental, el propio Platón lo demostró. Pues tras haber formado la tierra a partir de cubos¹²² a cada uno de los cuales los rodean superficies rectas, dice¹²³ que su estructura es esférica y redonda. Conque no había necesidad alguna de hacer un elemento propio de lo curvo si esa configuración sucede naturalmente a las rectas [B] cuando se ensamblan unas con otras de modo adecuado.

3. Más aún, la recta, tanto la mayor como la menor, conserva el mismo carácter de línea recta, en cambio, a las circunferencias de los círculos, si son más pequeñas las

vemos más curvadas y cerradas en su curvatura; y si son mayores, abiertas. Así pues, considerados desde el punto de vista de su circunferencia convexa, unos círculos cortan los planos subyacentes en un punto y otros en un segmento¹²⁴; de modo que uno podría sospechar que muchas rectas colocadas cerca unas de otras dan lugar a la línea curva¹²⁵.

4. Pero ten en cuenta¹²⁶ que ninguno de los cuerpos circulares y esféricos de aquí es perfecto¹²⁷, sino que, como, por la distensión y la extensión¹²⁸ de las rectas o por la pequeñez de las partes, pasa desapercibida la diferencia, se presenta como redondo y circular, por lo cual tampoco ninguno [c] de los cuerpos esféricos de aquí gira naturalmente en círculo¹²⁹, sino que todos sin excepción se mueven en línea recta. Y es que lo verdaderamente esférico¹³⁰ no pertenece a un cuerpo perceptible, sino que es un elemento del alma y del entendimiento¹³¹, a los cuales atribuye también el movimiento circular como naturalmente adecuado a ellos¹³².

CUESTIÓN VI¹³³

¿Por qué se dice en un pasaje del *Fedro*¹³⁴ que la naturaleza del ala, gracias a la cual se eleva lo pesado, es de las partes del cuerpo la que mayor comunidad tiene con lo divino?

¿Acaso porque el diálogo versa sobre el amor, porque el amor tiene querencia por la belleza corporal, y porque la belleza, por su semejanza con lo divino, mueve al alma y provoca [D] en ella la reminiscencia¹³⁵? ¿O más vale no empeñarse, sino que, simplemente, hay que entender que, siendo tantas las facultades del alma relativas al cuerpo, el ejercicio del razonamiento y de la reflexión tiene mayor comunidad con lo divino, puesto que dijo que tiene por objeto los seres divinos y celestes¹³⁶; pues bien, de un modo insólito la llamó «ala», en la idea de que el alma es la que nos eleva por encima de las cosas insignificantes y mortales¹³⁷.

CUESTIÓN VII

1. ¿Cómo dice Platón en una ocasión¹³⁸ que el movimiento de impulsión¹³⁹, como

nunca tiene lugar en el vacío, es causa de los efectos de las ventosas que aplican los médicos y del proceso de la deglución, del lanzamiento de pesos, de las corrientes de agua, de los rayos y de la aparente¹⁴⁰ capacidad de atracción del ámbar y de la piedra de Heraclea¹⁴¹ [E] así como de la armonía de los sonidos? Pues va a parecer que reduce de un modo absurdo la generación de efectos múltiples y dispares a una sola causa.

2. En efecto, lo de la respiración, cómo ocurre por el movimiento del aire en sentido contrario, él mismo lo ha explicado suficientemente¹⁴², pero de todo lo demás¹⁴³, tras haber dicho que es prodigioso y que, por no existir el vacío, esas mismas cosas se empujan unas a otras e intercambian sus posiciones al volver a su sitio propio, nos deja la tarea de explicarlo en detalle.

3. Pues bien, lo de la ventosa, en primer lugar, viene a ser algo así: el aire rodeado por ella junto a la carne con el [F] calor se pone incandescente, se hace más fino que los poros del cobre y es expulsado, no al vacío, porque no lo hay, sino al aire que

rodea por fuera la ventosa, y lo empuja; y éste al que tiene delante. Y al ser constantemente sujeto y objeto de este movimiento, el de delante va avanzando, buscando la [1005A] zona vacía que el primero había dejado. Y así, al caer sobre la carne que abarca la ventosa y volver a subir caliente, hace a la vez que la humedad salga hacia la ventosa¹⁴⁴.

4. La deglución ocurre de la misma manera. En efecto, las cavidades de la boca y de la garganta están siempre llenas de aire; por tanto, cuando la comida es apretada por la lengua, estando a la vez tensas las amígdalas, el aire queda expulsado hacia el paladar por el que avanza y a la vez va empujando la comida.

5. Los cuerpos que son lanzados¹⁴⁵ abren el aire al caer en él con el golpe y lo separan; y el que circula por detrás, como tiende por naturaleza a buscar y llenar la zona que va quedando vacía, sigue al objeto lanzado, acelerando a la vez el movimiento.

6. Las caídas de rayos y los lanzamientos propiamente dichos se parecen. En efecto, la sustancia incandescente salta al aire por

causa del golpe que ha tenido lugar en la nube y éste, desgarrado, retrocede y, al volver a caer al mismo lugar, empuja desde arriba, arrojando contra natura el rayo hacia abajo¹⁴⁶.

7. El ámbar no atrae ninguno de los cuerpos próximos, como tampoco la piedra imán, ni a ellos les salta por sí misma partícula alguna de los cuerpos que están cerca, sino que la piedra emite unas emanaciones gaseosas pesadas, en cuyo contacto el aire, al elevarse, empuja al que tiene delante, y éste, como hace torbellinos y a su vez se va para abajo hacia la zona que va quedando vacía, atrae al hierro y lo arrastra en su movimiento. El ámbar, por su parte, tiene algo parecido [C] a la naturaleza de la llama o del viento y lo expulsa con la fricción de su superficie, porque se abren los poros; y éste, al salir, hace lo mismo que el imán, arrastra, los cuerpos próximos más pequeños y secos que están cerca, por su liviandad y falta de capacidad de resistencia; pues no tiene vigor, ni peso e impulso capaces de exhalar una masa de aire con la que hacerse con los mayores, como también ocurre en el caso del imán.

Entonces, ¿cómo es que el aire no empuja ni acerca al imán ni piedra ni madera, sino tan sólo el hierro? Este problema se les plantea tanto a los que creen que la adhesión de los cuerpos se produce por atracción del imán como a los que admiten que ocurre por traslación del hierro¹⁴⁷, pero podría haber sido fácilmente resuelto por Platón de este modo. [D] El hierro¹⁴⁸ no es muy poroso, como la madera, ni muy compacto, como el oro o la piedra, sino que tiene poros, venas y asperezas que, por sus irregularidades, se adaptan al aire, de modo que éste, cuando, al ser desplazado, cae sobre el imán, no resbala, sino que, detenido por determinados lugares y resistencias que encajan con él, hace fuerza sobre el hierro y lo empuja¹⁴⁹. La explicación de estos fenómenos podría ser, pues, de este tipo.

8. En cambio el fluir de las aguas sobre la tierra no tiene tan fácil explicación en el argumento del movimiento de impulsión; pues hay que tener en cuenta que a las aguas estancadas que no se mueven y permanecen así las rodea y [E] congrega por todas partes el aire inmóvil, sin dejar resquicio vacío por parte alguna. Por tanto, el agua de la

superficie en los estanques y en los mares se agita y forma olas porque el aire toma movimiento; en efecto, sigue inmediatamente al que se desplaza y fluye con él por el desnivel. Pues el golpe abajo produce el seno de la ola y el golpe arriba la cresta, hasta que se calma y se serena cuando el espacio que rodea al líquido se detiene. Pues bien, el fluir de las corrientes, como va siempre buscando la zona desalojada por el aire a la par que es empujado por las aguas que tienden a ocupar el lugar que ha quedado libre, está en continuo e incesante movimiento. Por ello también van más deprisa los ríos crecidos; en cambio cuando es escasa y poco profunda, el agua fluye¹⁵⁰ débilmente, porque el aire no provoca ni admite [F] mucho movimiento de sustitución. Y es necesario que las aguas de los manantiales también refluyan de este modo, porque el aire desciende desde la salida a las zonas vacías del fondo y hace surgir de nuevo el agua hacia la salida. Pues al ser golpeado por el agua el suelo de una estancia [1006A] umbría y que alberga aire en calma produce el soplo del viento cuando el aire recibe los golpes y es desalojado por el líquido que le

cae al lado. Así sucede que son mutuamente expulsados y que mutuamente son repelidos, sin que haya vacío en el que uno de los dos se asiente y quede exento de participar del cambio del otro.

9. Pues bien, lo relativo a la armonía él mismo lo tiene dicho¹⁵¹, cómo hacen¹⁵² que se adapten los sonidos. En efecto, el rápido resulta agudo y el lento grave; por ello también los agudos provocan antes la percepción. Pues cuando los graves van empezando y caen sobre éstos que ya se están agotando y cesando, la mezcla de ambos produce por su semejanza¹⁵³ placer al oído, que es lo que llaman armonía, [B] Que su instrumento es el aire es fácil de entender sobre la base de lo que llevamos dicho¹⁵⁴, puesto que el sonido es un golpe que, por obra del aire, recibe por los oídos el que lo percibe¹⁵⁵. En efecto, lo golpea el aire golpeado por lo que se haya movido, de modo vivo, si es violento, de modo apagado, si es más flojo. Precisamente el que es golpeado violenta e intensamente llega antes al oído; el más grave, cuando hace el recorrido y llega a su vez, sigue y contribuye a la percepción después¹⁵⁶.

CUESTIÓN VIII

1. ¿Cómo dice el Timeo¹⁵⁷ que las almas fueron sembradas en la Tierra, en la Luna y en todos los demás instrumentos del tiempo?

[C] ¿Acaso ponía así en movimiento a la Tierra, lo mismo que al Sol, a la Luna y a los cinco planetas, a los que, por causa de sus cambios de dirección¹⁵⁸, llamó «instrumentos del tiempo» y era necesario que la Tierra¹⁵⁹, «girando¹⁶⁰ en torno al eje que atraviesa el Universo» no fuera creada fija y permanente, sino que la concibe girando y retornando, como mostraron más tarde Aristarco¹⁶¹ y Seleuco¹⁶², el primero sólo como hipótesis, Seleuco, en cambio, demostrándolo? Y Teofrasto¹⁶³ agrega además que en la vejez Platón se arrepintió de haber atribuido a la Tierra, sin corresponderle, el centro del Universo.

2. ¿O se opone a esto la mayor parte de las opiniones [D] que unánimemente le resultan satisfactorias al hombre y hay que corregir «del tiempo» por «en el tiempo», prefiriendo el dativo al genitivo, y hay que aceptar que no son llamados instrumentos

los astros, sino los cuerpos de los seres vivos? Así definió Aristóteles¹⁶⁴ el alma como «actualización del cuerpo natural, instrumental y potencialmente vivo». De modo que el sentido viene a ser éste: en el tiempo las almas fueron implantadas en los adecuados cuerpos instrumentales¹⁶⁵. Pero también esto es contrario a su parecer, pues no dice una sola vez, sino muchas que los astros son instrumentos del tiempo, especialmente cuando¹⁶⁶ dice que junto a los demás planetas el propio Sol «nació para delimitar y vigilar [E] el cómputo del tiempo».

3. Por tanto, es mejor entender que la Tierra es instrumento del tiempo, ya que no se mueve como los astros, sino que al permanecer girando siempre en el mismo lugar sobre sí misma, proporciona a los que se trasladan ortos y ocasos con los que se definen las primeras medidas de los tiempos, los días y las noches. Por eso también la llamó¹⁶⁷ precisa «guardiana y artesana de la noche y del día». En efecto, los elementos de los relojes de sol son instrumentos y medidas del tiempo sin desplazarse a la vez que las sombras, sino

permaneciendo quietos a imitación del obstáculo de la Tierra al Sol que gira en torno a ella, como dice Empédocles¹⁶⁸

mas la Tierra, al cortar el paso a los resplandores, hace la [F] noche.

De modo que eso tiene una explicación de este tipo.

4. Con mejor fundamento podría uno sospechar esto otro, que sea inverosímil y absurdo decir que el Sol ha nacido junto con la Luna y los planetas para definir el tiempo¹⁶⁹. Y ello tanto más cuanto que el Sol goza de gran predicamento y que por el propio Platón es llamado en la *República*¹⁷⁰ «rey y señor de todo lo perceptible, como el bien lo es de lo inteligible». Pues lo perceptible es llamado deseendiente [1007A] de aquél, porque el Sol hace que las cosas visibles, al quedar iluminadas, accedan a la existencia, del mismo modo que por obra de este otro les sobrevienen a las cosas inteligibles el ser y el ser objeto de conocimiento. Pues bien, dado que el dios tiene esa naturaleza y tan gran poder, no parece muy sólido ni especialmente razonable que haya nacido como

instrumento del tiempo y medida visible de la mutua diferencia en lentitud y rapidez de las ocho esferas¹⁷¹. Por tanto, hay que decir que los que se turban por estas cosas creen erróneamente que el tiempo «es medida y cómputo del movimiento de acuerdo con lo anterior y posterior», como dice Aristóteles¹⁷² o bien «lo cuantitativo en el movimiento», como Espeusipo¹⁷³, o «dimensión del movimiento» [B] y nada más, como algunos estoicos¹⁷⁴ que definen su esencia por lo contingente, sin prestar atención a su potencia que al menos Píndaro parece intuir de modo no despreciable cuando dice¹⁷⁵

al soberano Tiempo que supera a todos los bienaventurados

Y también Pitágoras que, a la pregunta «¿qué es el tiempo?», contestó que el alma del Universo. Porque el tiempo no es accidente ni contingencia de un eventual movimiento¹⁷⁶, sino causa, potencia y principio de la simetría que asegura la cohesión de todo lo que existe y de la organización cuyo movimiento regula la naturaleza del Universo, porque ésta está

dotada de vida. Antes bien, por ser movimiento la [C] propia organización y simetría son llamadas tiempo¹⁷⁷.

*Pues recorriendo entero el camino que retorna, conforme a la norma conduce a los mortales*¹⁷⁸

En efecto, la esencia del alma es según los antiguos¹⁷⁹ «número en sí que se mueve a sí mismo». Precisamente por eso dijo Platón¹⁸⁰ que el tiempo nació a la vez que el cielo, pero el movimiento incluso antes de que fuera generado el cielo¹⁸¹. Pero no había tiempo, pues no había organización ni medida alguna ni delimitación, sino movimiento indefinido, como materia del tiempo, sin forma ni estructura; pero, cuando empapó la superficie¹⁸² y sometió la materia a los esquemas de estructura¹⁸³ y el movimiento a las revoluciones, convirtió la primera en mundo y el segundo en tiempo. Que ambos son imágenes del dios¹⁸⁴, de su esencia¹⁸⁵ el mundo, de su [D] eternidad imagen en el movimiento es el tiempo¹⁸⁶, del mismo modo que el mundo es el dios en la generación¹⁸⁷. Por eso dice¹⁸⁸ que nacieron a la vez y que también a la vez han

de disolverse de nuevo, si es que les alcanza algún tipo de disolución. Pues al margen del tiempo no es posible lo generado, como tampoco lo es lo inteligible al margen de la eternidad, si esto último ha de permanecer por siempre y lo sometido a proceso no ha de llegar a disolverse nunca¹⁸⁹. Por tanto, al tener tan necesarias vinculación y combinación con el cielo, el tiempo no es simplemente movimiento, sino, según se ha dicho, movimiento en una organización que tiene medida, límites y revoluciones. Pues bien, siendo el Sol presidente de éstos y vigilante encargado de definir, controlar, [E] indicar y producir cambios y estaciones que, como dice Heráclito¹⁹⁰, «todo lo traen», resulta ser colaborador del principal dios y guía, no en asuntos miserables y de menor cuantía, sino en los mayores y más importantes.

CUESTIÓN IX¹⁹¹

1. Acerca de las funciones del alma en la *República*¹⁹², cuando con el mayor acierto Platón compara la armonía de lo racional, lo irascible y lo concupiscible con la concordancia de la cuerda media, la alta y la

baja, podría uno dudar si colocó en la media lo racional o lo irascible; porque él no lo ha dejado claro en ese pasaje. Pues bien, la colocación conforme a la localización de las partes sitúa en la zona de la media lo irascible, y lo racional en la alta. En efecto, a lo de [F] arriba y primero llamaban alto los antiguos¹⁹³, como también Jenócrates¹⁹⁴ llamaba Zeus superior al que está entre los seres inmutables e idénticos e inferior¹⁹⁵ al que está debajo de la luna. Homero¹⁹⁶ fue el primero que llamó «superior entre los poderosos»¹⁹⁷ al dios que manda sobre los jefes. Y con razón ha atribuido la naturaleza a lo más poderoso la [1008A] zona de arriba, como si asentara en la cabeza lo racional en tanto que piloto¹⁹⁸ y, en cambio, desterrara al final y al fondo lo concupiscible¹⁹⁹. En efecto, la posición de abajo se llama baja, como evidencian las invocaciones a los muertos, que son llamados «infernales»²⁰⁰ y «los que están bajo tierra»; y algunos dicen incluso que, de los vientos, el que sopla de abajo desde lo desconocido se llama Noto²⁰¹. Pues bien, dado que lo último ocupa la ubicación opuesta a lo primero y lo bajo la opuesta a lo alto, ocupando ésa lo

concupiscible por oposición a lo racional, no puede estar más arriba ni antes, ni²⁰² puede ser otra cosa más que lo racional. En efecto, los que le atribuyen, en la idea de que es la más [B] importante²⁰³, la zona de la media, no se dan cuenta de que están privando de su preeminencia a la de la alta, que no es adecuada ni a la emoción ni al deseo. Pues una y otro tienen natural disposición para estar sometidos y obedecer y ninguno de los dos la tiene para mandar y dirigir a lo racional²⁰⁴. Y mejor aún por su naturaleza que por su localización²⁰⁵ se ve que lo irascible ocupa el rango intermedio entre ellos. Por cierto, precisamente porque a lo racional le pertenece el mandar, a lo irascible le corresponde por naturaleza ser mandado y mandar porque está subordinado a lo racional y domina y reprime el deseo, cuando éste se ha desviado de lo racional²⁰⁶. Y lo mismo que en las letras²⁰⁷ las semivocales están entre las mudas y las vocales porque [c] suenan más que aquéllas pero menos que éstas, así en el alma del humano lo irascible no es simplemente emocional, sino que tiene a menudo un destello de virtud mezclado a su impulsiva

tendencia a la venganza²⁰⁸. Y el propio Platón²⁰⁹, cuando comparó la estructura del alma con una yunta congénita²¹⁰ y su cochero, designó, como todo el mundo sabe, cochero a lo racional; y de los caballos, presentó al elemento relativo a los deseos²¹¹ como desobediente y completamente indisciplinado, «de peludas orejas, sordo, con dificultad obediente al látigo y las espuelas»²¹², y el elemento irascible dócil en general a lo racional y aliado suyo²¹³. Por tanto, lo mismo que el cochero no es intermedio de la yunta en valía y poder, sino que uno de los dos caballos es peor que el cochero, [D] pero mejor que su compañero de tiro, así tampoco asignó la localización de central al elemento superior del alma, sino al que participa de la afección menos que el tercero, aunque más que el primero y de la razón más que el tercero, aunque menos que el primero. De hecho, esa organización conserva la analogía de las armonías, de lo irascible con lo racional como la alta en la cuarta y con relación a lo concupiscible como la baja en la quinta y de lo racional con relación a lo concupiscible como la alta con relación a la baja en la

octava²¹⁴. En cambio, si arrastramos lo racional [F] al centro, más lejos del apetito quedará lo irascible que algunos filósofos identifican con el apetito por su semejanza²¹⁵.

2. Claro que el atribuir a las localizaciones concretas lo primero, lo intermedio o lo último es ridículo²¹⁶, cuando vemos que la misma nota alta ocupa en la lira el lugar de más arriba y primero, pero en las flautas el de abajo y último, y más aún, que la media sigue sonando más aguda que la baja y más grave que la alta sea cual fuere el lugar de la lira en el que se la coloque y se ajuste²¹⁷. Y tampoco el ojo tiene la misma localización en todos los animales, pero en todos y donde quiera que de acuerdo con la naturaleza esté situado es de modo similar naturalmente apto para ver²¹⁸. Por tanto, lo mismo que se dice que el pedagogo²¹⁹ no conduce a los [F] niños yendo delante, sino detrás, o que el general de los troyanos²²⁰

unas veces aparecía arengando a los de vanguardia y otras a los de retaguardia

y estando en uno u otro lugar sigue conservando la preeminencia, así es menester no encajonar las partes del alma en los lugares ni en los nombres, sino fijarse en su capacidad y relación. En efecto, el empezar por asentar arbitrariamente [1009A] lo racional en el cuerpo humano es convencional, cuando tiene la capacidad principal y más importante —es como la media con relación a la alta, lo irascible, y con relación a la baja, lo concupiscible— aflojar y tensar y conseguir la plena concordancia y armonía eliminando el exceso de uno y otro y evitando que de nuevo arrecien o que se amortigüen²²¹. Que la justa medida y la proporción se definen por el término medio²²². Y es capital incumbencia de la capacidad de la razón el conseguir entre las afecciones esos términos medios²²³ que llaman sagradas proporciones²²⁴ porque consisten en la combinación de los extremos con la razón y entre sí por medio de la razón. En efecto la superioridad del [B] tiro no es media de los caballos ni hay que plantear el arte de conducir el carro como un extremo, sino como proceso que asegura el término medio

en la descompensación entre el nervio y el enervamiento de los caballos, del mismo modo que la capacidad de la razón, al compensar la agitación sin sentido de las afecciones y ajustarlas con respecto a sí misma, establece el término medio en la justa medida de defecto y exceso²²⁵.

CUESTIÓN X²²⁶

¿Por qué dice Platón²²⁷ que el discurso es entramado de nombres y verbos²²⁸ ? Pues parece que ***²²⁹ anula todas [c] las partes de la oración excepto esas dos, y eso que Homero tuvo la humorada de agruparlas todas sin excepción en ese único verso²³⁰

*autòs iòn klisíēnde, tò sòn géras; óphr
'eû eídēis*

En efecto, comprende pronombre, participio, nombre, verbo, preposición, artículo, conjunción y adverbio²³¹. Pues la partícula *-de* se ha colocado en este caso en vez de la preposición *eis*; en efecto la expresión *klisíēnde* es semejante a *Athēnaze*²³². Pues bien, ¿qué hay que decir sobre lo de Platón?

¿Acaso que en un principio los antiguos llamaban «discurso primero²³³» a lo que antes se llamaba «juicio» y ahora «proposición²³⁴», que es la expresión primera que implica decir la verdad o no²³⁵? Y eso está constituido de nombre y verbo, a los que los dialécticos²³⁶ llaman sujeto²³⁷ y predicado²³⁸. En efecto, al oír «Sócrates filosofa» y «Sócrates vuela», vamos a decir que un juicio es verdadero y el otro [D] falso sin que sea menester nada más²³⁹. De hecho, es verosímil que al principio los hombres tuvieran que recurrir al lenguaje y a la voz articulada²⁴⁰ cuando querían explicar y manifestarse unos a otros las acciones y sus agentes y las afecciones y quiénes eran los afectados por ellas. Conque, puesto que nos basta el verbo para expresar las acciones y afecciones y el nombre para los que las hacen y reciben²⁴¹, como dice él mismo²⁴², parece que es eso lo que quiere decir. En cambio, respecto de lo demás se podría pensar que no significa²⁴³; como los gemidos y gritos de los actores; [E] también, por Zeus, la sonrisa y el silencio²⁴⁴ contribuyen con frecuencia a precisar claramente lo dicho, aunque,

evidentemente, no tienen inevitable capacidad significativa como el verbo y el nombre, sino la de agregar algún matiz al discurso. De ese mismo modo agregaron matices a las letras los que, tomándolas como tales letras, adoptaron espíritus y sus aspiraciones, alargamientos o abreviamentos de algunas, que son más bien accidentes, contingencias y variaciones de las letras²⁴⁵, como demuestran los antiguos que se conformaban con dieciseis para hablar y escribir²⁴⁶.

2. Pero, cuidado, no vayamos a malinterpretar a Platón, que dice que el discurso es entramado de nombre y verbo y [F] no gracias a ellos; no vayamos, como el que acusa de mala fe al que dice que el remedio es mezcla de cera y gálbano, porque ha omitido el fuego y el cacharro sin los cuales no es posible hacer la mezcla²⁴⁷, también nosotros a reprocharle que ha pasado por alto conjunciones, preposiciones y demás; pues el discurso no resulta de ellos, sino, acaso, gracias [1010A] a ellos y no es posible el entramado sin ellos. En efecto, mientras que el que articula «golpea» o «es golpeado» y luego «Sócrates» o «Pitágoras»

permite de algún modo entender y comprender algo, en el hecho de pronunciar «por una parte» o «en efecto» o «en torno a» aislados no hay modo de captar noción alguna de acción o persona²⁴⁸. Pues a no ser que se hable sobre ellos²⁴⁹ o con ellos, se parecen a los ruidos hueros y a los ecos. Dado que esas palabras no tienen la capacidad de significar nada²⁵⁰ ni aisladas ni combinadas entre sí, sino que si asociamos y combinamos en una misma expresión conjunciones, artículos y preposiciones, intentando construir con ellos una frase corriente, más [B] va a parecer que estamos tarareando que hablando. En cambio, cuando un verbo se combina con un nombre, el resultado es al punto lingüísticamente significativo²⁵¹. Por ello es natural que algunos sólo tengan en cuenta esas partes de la oración²⁵²; incluso puede que Homero lo demuestre cada vez que repite²⁵³

épos t ' éphat ' ek t ' onómazen

pues suele llamar *épos* a un verbo, como en los casos siguientes:

*ô gýnai, ê mála toûto épos thymalgès
éeipes*^{[254](#)}

y

*chaîre páter ô xeîne, épos d 'eíper ti
léektai deînon, aphàr tó pheréoien
anarpáxasai áellai*^{[255](#)}

pues no es terrible ni aflige el corazón el decir una conjunción, un artículo o una preposición, sino un verbo que expresa una acción vergonzosa o algún accidente infamante.

Por eso también solemos elogiar o censurar a poetas y prosistas [c] con expresiones como «éste utiliza admirablemente los nombres del ático» y «hermosos verbos» o, por el contrario, «pedestres», mientras que a nadie se le ocurriría decir precisamente esto, que Eurípides o Tucídides escriben con «artículos pedestres» o, por el contrario, «herniosos» y «áticos».

3. «Entonces» —podría preguntarse uno — «¿es que esas palabras no aportan nada a la frase?» Por lo que a mí respecta contestaría que tanto como la sal a la

comida o el agua a la masa; que Eveno²⁵⁶ solía decir incluso que el fuego es el mejor condimento. Pero no decimos que el agua sea parte de la masa o del pan ni que el fuego o la sal lo sean del cocido o de la comida. Y eso que a éstos los necesitamos constantemente, no como la frase, que con frecuencia prescinde de aquéllos. Me propongo comprobar²⁵⁷ mi opinión a propósito de la lengua de los romanos que ahora utiliza casi todo el mundo: en efecto, con excepción de unas cuantas, ha [D] eliminado todas las preposiciones y no admite en absoluto ninguno de los llamados artículos, sino que usa los nombres como sin apéndices. Y no es para sorprenderse, cuando incluso Homero, que sobreasale por el «decoro de sus palabras»²⁵⁸, pone artículos a pocas palabras, en la idea de que no son indispensables²⁵⁹, lo mismo que las asas de los tazones²⁶⁰ y los penachos de los cascos; precisamente por eso hay anotaciones críticas²⁶¹ a los versos en los que lo hace, como²⁶²

*Aíanti dè málista daíphroni thymòn órine
tôi Telamoniádēi*

y²⁶³

*poiéen, ôphra tò kêtos hypekprophygôn
aléoito*

[E] y pocos más además de éstos. Pero en los demás, que son muchísimos, la expresión no pierde nada ni en claridad ni en belleza por la ausencia del artículo.

4. Y sin embargo, ningún ser vivo, ni instrumento, arma o cosa alguna puede llegar a ser, con la merma o pérdida de una parte propia, más hermoso, más eficaz o más agradable; en cambio el discurso tiene muchas veces más emoción y garra si se prescinde de las conjunciones²⁶⁴. Como el ejemplo siguiente²⁶⁵

que tenía a uno vivo, recién herido, a otro indemne;

a otro, muerto, lo arrastraba por los pies a lo largo del campo de batalla.

y este tan conocido de Demóstenes²⁶⁶

pues muchos golpes podría propinar el que golpea, algunos de los cuales no podría siquiera referir a otro el que los recibiera. Con la actitud, con la mirada,

con el tono de voz. [F] Unas veces insultando, otras manifestando su hostilidad; pegando unas veces con los nudillos, golpeando otras en la sien. Eso encrespa, eso exaspera a unos hombres que no tienen costumbre de ser ultrajados.

Y más adelante²⁶⁷

pero no Midias; sino que desde ese día habla, suelta denuestos, grita. ¿A quién se vota? Midias el de Anagirunte²⁶⁸ es candidato. Es próxeno de Plutarco²⁶⁹, está al tanto [1011A] de los secretos, la ciudad le queda chica.

Por eso también el asíndeton goza de gran prestigio entre los que escriben manuales de Retórica; en cambio, a los que se atienen escrupulosamente a la norma y no omiten ninguna conjunción al margen del uso habitual, los acusan de escribir una prosa descuidada, inexpresiva y aburrida por su falta de variedad²⁷⁰. Sin embargo, el hecho de que los dialécticos tengan especial necesidad de conjunciones para la coordinación, combinación o disyunción de sus proposiciones²⁷¹, lo mismo que los

cocheros de bridas o que Odiseo en la cueva del Cíclope²⁷² de mimbres para amarrar los carneros ***²⁷³ demuestra que la conjunción no es parte de la oración, sino, como su nombre indica, un instrumento unitivo y conectivo no de todas las expresiones, sino de las complejas²⁷⁴, a no ser que también pretendan que la correa es parte del fardo y la cola parte del libro o, por Zeus, las subvenciones parte del gobierno, como decía Demades²⁷⁵ que llamaba pegamento de la democracia a las partidas del fondo del *theorikón*²⁷⁶. Mas, ¿qué clase de conjunción consigue hacer la unidad de la sentencia coordinando y combinando sus varios elementos como el mármol al hierro templado gracias al fuego²⁷⁷? Sin embargo no es ni se considera parte del hierro, aunque cosas de esa clase, al penetrar y amalgamarse con los ingredientes, son precisamente las que actúan y consiguen consolidar²⁷⁸ un conjunto a partir de una serie de elementos; sin embargo, hay quienes consideran que las conjunciones no [c] fraguan la unidad, sino que la lengua es una enumeración²⁷⁹, como

la de los arcontes o la de los días, puestos en fila unos tras otros.

5. Finalmente, en cuanto a las demás, el pronombre es a todas luces un género nominal, no sólo porque participa de la declinación, sino porque algunos, al decirse de referentes definidos, dan, con su presencia, el mayor relieve a la mostración. Y no veo que identifique mejor a una persona²⁸⁰ el que pronuncie «a Sócrates» que el que diga «a ése».

6. El llamado participio, que es amalgama de verbo y nombre²⁸¹, no constituye una parte independiente de la oración²⁸², como tampoco los nombres comunes a hembras y machos, sino que se ordena junto con aquéllos, porque participa de los tiempos verbales y de la declinación nominal. [D] Y los dialécticos²⁸³ a las palabras de ese tipo las llaman *antanaclásticas*²⁸⁴, porque tienen la función de nombres y apelativos²⁸⁵, por ejemplo, *pensante* con relación a *pensador* y *moderante* con relación a *moderador*²⁸⁶.

7. Es ciertamente posible comparar las preposiciones con capiteles, soportes y pedestales del discurso, en la idea de que no

son palabras lexicales, sino que vienen a ser accesorios de las palabras lexicales. Y, fíjate²⁸⁷, parecen trozos y fragmentos de palabras²⁸⁸, como los que escriben a la carrera con abreviaturas y virgulillas; en efecto, las palabras *embênai* y *ekbênai*²⁸⁹ son evidentes síncopas de *entòs bênai* y *ektòs bênai*²⁹⁰ y *progenésthai* de *próteron genésthai*²⁹¹ y *kathízein* de *káto hízein*²⁹², lo mismo que por *líthous bállein* y *toíchous orýssein* dicen coloquialmente *lithoboleîn* y *toichorycheîn*²⁹³, abreviando y condensando la expresión.

8. Por eso cada una de ellas²⁹⁴ contribuye con alguna utilidad al discurso, pero no es parte ni elemento del mismo, por lo menos en el sentido en que se dice que lo son el verbo y el nombre, que dan lugar a la primera combinación susceptible de verdad y mentira, a la cual unos llaman proposición y otros juicio, aunque Platón le decía lógos.

¹ La expresión de Plutarco da por supuesto que el lector recuerda el *parto viril* del que habla Sócrates en *Teeteto* 150c, cuando compara su mayeútica con la actividad de su madre, que era comadrona. Toda esta primera *Cuestión* juega con el doble sentido de la procreación en sentido propio y en el sentido figurado en el que PLATÓN nos dice en el *Fedro* que Theuth es el padre de las letras (*Fedro*, 275a) o que el discurso necesita constantemente la ayuda de su padre (*Fedro*, 275e), etc.

² *Teeteto* 150c. Frente al *maieiúesthai* platónico, Plutarco ha puesto el contrato *maioûsthai*.

³ La ironía era un modo de expresión característico de Sócrates, cf. *Apología* 37e-38a; *Gorgias* 399e; *Banquete* 216e.

⁴ Sujeto, Platón.

⁵ *Teeteto* 151c.

⁶ Mantengo la lectura de los manuscritos, sin completar con el texto platónico.

⁷ La oposición refleja una imagen bipartita del alma que, más que la platónica, en la que se distinguen un elemento racional y otro no racional, parece responder a la aristotélica entre alma racional y alma vegetativa.

⁸ *Frag.* 762 y 70 KOCK.

⁹ *Frag.* B119DK.

¹⁰ Sobre los distintos tipos de *daímones* que encontramos en la Grecia arcaica, cf. E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, trad. esp., Madrid, 1960 y A. PÉREZ JIMÉNEZ & G. CRUZ ANDREOTTI (eds.) *Seres Intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*, Málaga, 2000, especialmente las contribuciones de E. SUÁREZ DE LA TORRE, «La noción de *Daimon* en la Literatura de la Grecia Arcaica y Clásica», págs. 47-87 y J. DILLON, «Seres Intermedios en la tradición platónica tardía», págs. 89-117.

¹¹ Alusión al *daímdn* de Sócrates, esa voz que lo frenaba ante determinadas acciones. A ella dedica PLUTARCO su tratado *Sobre el demon de Sócrates*. La concepción propiamente plutarquea de *daímōn*, sus deudas para con sus predecesores, especialmente Platón, y las sutiles modulaciones que constituyen su personal contribución al tema han dado lugar a una extensa bibliografía en la que cabe destacar los siguientes trabajos: P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, París, 1904; G. SOURY, *La démonologie de Plutarque*, París, 1942; G. MÉAUTIS, «Le mythe de Timarque», *Revue des Ét. Anc.* 52 (1950), 201-211; Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, París, 1977; F. E. BRENN, «A most strange doctrine. Daimon in Plutarch», *Class. Journal* 69 (1973), *In Mist Aparented. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden, 1977, «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW* II. 16.3. 1986, págs. 2068-2145; Índices II. 36.2, 1987, págs. 1283-1299; «An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia», *ib.* II. 36.1, 1987, págs. 248-349, Índices II. 36.2, 1987, págs. 1300-1322 y «Darkly Beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul», en S. GERSH y C. KANNENGIESSER (eds.), *Platonism in Late Antiquity, South Bend, Indiana*, 1982, *Christianity and Judaism in Antiquity* 8, págs. 39-60; R. M.^a AGUILAR FERNÁNDEZ, *La noción de alma personal en Plutarco*, Madrid, 1980; P.-L. DONINI, «Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d. C.», en E. CORSINI y E. COSTA (eds.), *L'autunno del diavolo*, Milán, 1990, págs. 37-50; J. DILLON, «Plutarch and the Separable Intellect», *Misticismo y Religiones Místicas*, ant. cit., págs. 35-35; C. MORESCHINI, «¿Apuleyo mago o Apuleyus philosophus platonicus», en A. PÉREZ JIMÉNEZ y G. CRUZ ANDREOTTI (eds.), *Daimon, Páredros, Magos y Prácticas Mágicas en el Mundo Mediterráneo*, Madrid-Málaga, 2002, págs. 161-190.

¹² Eco de PLAT., *Apología* 23c-24a, *Teeteto* 210c; cf. *Sofista* 230b-c.

[13](#) La concepción de la enseñanza como una *téchnē*, compartida por los sofistas y Sócrates, justifica la pretensión de los primeros a ser debidamente remunerados, provocando rivalidades entre ellos de las que Platón se burla en *Hipias ma.* 282b. Por lo demás, es sabido que Platón, como los aristócratas en general, critica tan agriamente la práctica de cobrar por enseñar como la *misthophoría* impuesta por Pericles (*Gorgias* 515c).

[14](#) PLAT., *Sofista* 230c-e, 231b.

[15](#) PLAT., *Cármides* 165b, *Gorgias* 506a, *Cratilo* 384c, y PLUT., *Cómo distinguir a un adulator de un amigo* 72 A, *Contra Col.* 1117 D.

[16](#) PLAT., *Leyes.* 731d-e. Recurrente en PLUT.: *Distinguir a un adulator* 48E, *Cómo sacar provecho de los enemigos* 90A, 92E. De esta sentencia Plutarco hace partir una guirnalda de ejemplos cada vez más concretos.

[17](#) Frase proverbial.

[18](#) PLAT., *Fedón* 85c, *Filebo* 29a.

[19](#) Posible eco de PLAT., *República*, 330 c «Yes que, del mismo modo que los poetas quieren a sus poemas y los padres a sus hijos, de ese mismísimo modo los que han adquirido sus riquezas por sí mismos ponen su afán en ellas, porque es obra propia...» y de *Fedro* 275a: «Así tú ahora, como eres padre de las letras, les has atribuido por cariño el efecto contrario al que producen».

[20](#) PLUT., *Licurgo* 20, 6, *Máximas de reyes y generales* 190C-D, 215E-F. Ya antes HERÓDOTO, II, 160 y DIODORO SÍCULO, I, 95, 2.

[21](#) HERÓDOTO VIII, 125 y PLUT., *Temístocles* 17, 120d, [PLUT.], *Sobre la malevolencia de Heródoto* 871D-E. El premio fue para Temístocles a quién todos calificaron en segundo lugar. Esta anécdota puede estar en la base del *Certamen de las Amazonas* —posiblemente una ficción literaria— que refiere PLINIO, XXXIV, 53: varios escultores

famosos habían realizado estatuas de Amazonas para el Artemisio de Éfeso. Antes de conceder los premios se pidió a los propios artistas que dijeran cuál era la que, *detrás de la suya*, consideraban más hermosa.

[22](#) La censura a los filósofos dogmáticos que sostiene la comparación con la conducta de los generales después de Salamina puede incluir a la vez eco de PLAT., *Filebo* I4b-c; recurrente en *Contradicciones de los estoicos* 1036B donde censura a los que combaten por la victoria y no por alcanzar la verdad.

[23](#) Cf. DIÓGENES DE APOLONIA, *Frag.* A 19 DK; TEOFRASTO, *Sobre los sentidos* 19 y 41.

[24](#) Sobre el demon de Sócrates 588D-E y 589C-D.

[25](#) Escepticismo radical que Arcesilao atribuía también a Sócrates. Cf. PLUT., *Contradic. estoic.* 1036A y *Contra Col.* 1121F-1122A. Sobre esto, véase P. H. DE LACY, «Plutarch and the Academic Sceptics», *Class. Journ.* 49 (1953), 79-84.

[26](#) Cf. PLAT., *Teeteto* 151 e y 160e-161a.

[27](#) Para Platón el peor mal que puede afligir al alma es la *amathía*, esto es, la falsa identificación de los valores. Plutarco, sin duda por estar hablando de los sofistas, ha preferido el término *apátē* que sugiere inmediatamente la teoría estética de Gorgias; Plutarco la generaliza, al menos en sus efectos, a todos los sofistas.

[28](#) TEOGNIS 432. Cf. ATENEO, 6.

[29](#) Plutarco ha escogido la palabra *katharmós* que nos hace evocar el poema de EMPÉDOCLES *Purificaciones*, un híbrido de pietismo órfico y de Filosofía de la Naturaleza jonia, tal vez para sugerir que también en Sócrates hay elementos místicos y racionalismo, aplicado ahora a la Ética. Sobre Sócrates, médico del hombre interior, cf. W. JAEGER, *Paideia*, trad. esp., México, 1957, págs 407-411; el paralelismo entre la medicina, que cura las enfermedades del cuerpo, y la sabiduría, que cura las afecciones del alma, se

encuentra también en DEMÓCRITO, *Frag.* 31 DK. En la metáfora del alma llena de úlceras tenemos un eco clarísimo del mito del *Gorgias* (524e), que Plutarco conoce perfectamente.

[30](#) Cf. PLAT., *Gorgias* 480b y 524e-525a.

[31](#) Contra el relativismo sofístico.

[32](#) La afirmación concuerda con un aspecto importante de la personalidad de Plutarco que, aunque no parece haber contribuido al progreso de los conocimientos científicos, está al tanto de los mismos y se muestra activamente comprometido en su divulgación. De acuerdo con la alternativa que Platón reitera en *Laques* 186e-187a, *Fedón* 85c, 99c, *Alcibiades* 106d, 109d-e, 110d, según la cual se alcanza el saber técnico por aprender de otro o por descubrimiento personal, esto no es necesariamente contradictorio con *Sobre cómo se debe escuchar* 48 B-D donde defiende la investigación que conduce a los descubrimientos. En cambio, para el superior nivel de la Ciencia Platón exige que cada cual emprenda por sí mismo la ascensión dialéctica.

[33](#) Cf. PLUT., *Sobre cómo se debe escuchar* 47D.

[34](#) En esta fórmula, cuya traducción literal sería «fíjate», encuentra J. OPSOMER, *Ζητήματα*, pág. 78, la marca de la respuesta de Plutarco a la pregunta formulada y, con ello, la culminación de la *Cuestión*.

[35](#) La idea platónica, no socrática.

[36](#) Cf. PLAT., *Banquete*, 204b, 210e-212a; *República* 409a, 490a-b, 501d, *Teeteto* 176c-d.

[37](#) Cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 422B-C. La doctrina de la reminiscencia es expuesta por PLAT. en *Menón* 85d-86c, *Fedón* 72e-76e y *Fedro* 249a.

[38](#) Cf. PLAT., *Teeteto* 15 la-b y 157c-d.

[39](#) Cf. PLAT., *Teeteto* 161e, 184a-b, 210b.

⁴⁰ PLAT., *Timeo* 28c; cf. 37c y 41a. En *Charlas de sobremesa* 718A, PLUTARCO altera el orden: *patéra kai poieîn*. En nuestro texto ha sustituido el *toû pantós*, el Universo de Platón por *tôn pántōn*, «de todas las cosas», expresión que se utiliza también para el Universo. En opinión de F. FERRARI, «Dio: padre e artifice», ob. cit., págs. 395-409, frente a Numenio que refería los dos términos a entidades distintas, *padre* al dios supremo, identificado con el Bien y con el primer intelecto y *artífice* al intelecto demiúrgico, Plutarco atribuye ambos al único dios de su metafísica, que es, a la vez, principio ontológico y principio cosmológico.

⁴¹ Cf. PLAT., *Timeo* 40d.

⁴² «Padre de hombres y de dioses» es una fórmula que se aplica a Zeus doce veces en la *Ilíada* y tres en la *Odisea*.

⁴³ Pervive la teoría clásica —cf. ESQUILO, *Euménides* 657-661— según la cual la madre sólo es depositaria del feto; frente a ella Empédocles y Alcmeón de Crotona, ambos médicos y pensadores, Parménides y Demócrito y, en opinión de P. LAÍN ENTRALGO, *El cuerpo humano. Oriente y Grecia antigua*. Madrid, 1987, pág. 86, posiblemente también Anaxágoras, defienden la idea de que la semilla procede tanto de la mujer como del varón.

⁴⁴ Filósofo estoico del S. III a. C. SVF, *Frag.* 1158.

⁴⁵ *Banquete* 177d. Plutarco aplica aquí el principio hermeneútico *Platonem ex Platone saphēnízein* que utiliza masivamente en la primera parte del *Sobre la generación del alma* en el «Timeo»; sobre este principio, véase F. FERRARI, «Struttura e funzione», 535-538, con bibliografía y paralelos.

⁴⁶ PLAT., *Fedro* 261a.

⁴⁷ *Fedro* 242a-b.

⁴⁸ De acuerdo con los MSS. E, B, ε, n.

⁴⁹ De acuerdo con los MSS.

[50](#) Cf. PLAT., *Banquete* 196e-197a; 205b-c.

[51](#) Cf. PLUT., *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* 559D.

[52](#) Cf. PLUT., *Sobre el refrenamiento de la ira* 462F.

[53](#) Cf. PLUT., *Charlas* 718A. La creencia de que el Universo es divino y de que el alma humana —o parte de ella— es de la misma sustancia que la divinidad se encuentra en los órficos (B 19 DK) y en los presocráticos (HERÁCLITO, *Frag.* A 15 DK). La idea es básica en el pitagorismo: Según refiere ALEJANDRO POLIHÍSTOR para los pitagóricos el alma de los hombres es un *apóspasma* o fragmento del éter y lo caliente y lo frío; y es inmortal porque inmortal es aquello de lo que se ha desprendido. En los mitos escatológicos de Plutarco este elemento divino, el *noûs*, es superior al resto del alma. Cf. P. THEVENAZ, ob. cit., pág. 72; F. BRENN, «The Origin and Return of the Soul in Plutarch», en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: ideas religiosas*, ob. cit.

[54](#) PLAT. *Timeo* 34a-b, 36d-e.

[55](#) El *locus classicus* para la concepción Platónica del proceso de creación como imposición del orden se encuentra en *Gorgias* 503e; para la creación del mundo, véase *Timeo* 31c-32c, 53b; 69c. En Plutarco, esta concepción se repite en *Sobre la generación del alma...* 1014B-C e *Isis y Osiris* 372F.

[56](#) Cf. PLAT., *Filebo* 27d.

[57](#) Cf. PLUT., *Charlas...* 719A y *Sobre la generación del alma...* 1023C.

[58](#) Sobre el concepto de *harmonía*, véase la nota a *Sobre la generación del alma...* 1013D.

[59](#) Cf. PLUT., *Sobre la tardanza de la divinidad...* 559D. Plutarco amplía lo dicho aquí en *Sobre la generación del alma...* 1041E; sobre el uso de preposiciones diferentes, véase H. DÖRRIE, «Le Platonisme de Plutarque», *Actes du VIII^e*

Congrès G. Budé, París, 1969, que atribuye el cambio a influjo aristotélico. En cuanto al paralelismo entre este pasaje y *La desaparición de los oráculos* 435, cf. R. M. AGUILAR, *ob.cit.*, pág. 201.

⁶⁰ En su análisis de la estructura de esta *Cuestión*, J. OPSOMER, *Ζητήματα*, págs. 80-82, constata que en la primera sección de la respuesta hay seis argumentos, rígidamente encadenados por *éti*, sin marcas formales que permitan establecer relaciones o una jerarquía entre ellos. En la segunda sección, en cambio, las formulas introductorias varían, es perceptible una gradación entre los argumentos y queda claramente marcada la mayor importancia del último.

⁶¹ *República* 509d-511e.

⁶² La suma de los dos géneros que han quedado deslindados en el símil del Sol, el de las cosas visibles y el de las cosas inteligibles.

⁶³ Sobre el problema de lectura que se plantea aquí a Plutarco, véase lo que decimos en la Introducción a este opúsculo.

⁶⁴ De la eventual mayor extensión del segmento de la línea que representa a las realidades inteligibles parece deducirse la mayor extensión de las mismas. Este punto de vista es considerado erróneo en el § 2.

⁶⁵ Plutarco acude a conceptos del *Timeo* —cf. 35a y 37a para explicar la *República*—; no puede, por tanto sorprendernos el que la terminología utilizada sea común al *Sobre la generación del alma*... (cf. 1012B, 1014D, 1022E-F). Estos términos aparecen también en *Sobre la tardanza de la divinidad*... 428B, 430D y en *Charlas*... 718D y 719E.

⁶⁶ Cf. PLUT., *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* 1080E.

⁶⁷ Cf. PLUT., *Sobre la generación del alma*... 1013C.

⁶⁸ PLATÓN dice en *República* 511d —cf *Filebo* 62a y *Timeo* 28a y 52a— que el conocimiento de tipo *nóēsis* sólo puede tener por objeto las Ideas, pero, tanto en *Fedón* 74a-76e como en *Fedro* 250a-d explica que lo que en este mundo nos encamina hacia ellas es la capacidad de evocación de las mismas que tienen las cosas sensibles que las imitan o participan de ellas.

⁶⁹ El plan de estudios al que son sometidos los guardianes de la Ciudad que han de llegar a ser filósofos y regentes en *República* 525b-531 d.

⁷⁰ Incluye, sin duda, junto a las figuras planas la estereometría tratada por PLAT. en *República* 528a-e. De hecho, Plutarco menciona explícitamente los sólidos en las líneas siguientes.

⁷¹ Para este uso de *mégethos* como extensión de un plano, cf. GORGIAS, *Frag.* B3 DK.

⁷² También ALEJANDRO DE AFRODISIA atribuye a Platón este modo de acceder a las Formas, que pone en relación con la idea de que en la jerarquía ontológica de la realidad los niveles superiores son más simples. Favorable a la tesis de Alejandro se muestra F. LISI, «Ontología y Política en Platón», *EClás.* XXXIV (1992), 101, 7-21 (cf. concretamente, pág. 10). Por su parte, ARISTÓT., *Física* 193b35-194a7 da a entender que es ajeno al propio Platón este modo de acceder a las ideas, que, por lo demás, le parece una extrapolación abusiva de las Matemáticas a la Metafísica. Cf. H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore 1944, págs. 203-204. Por otro lado, J. OPSOMER, *Ζητήματα*, pág. 82, estima que, muy probablemente, Plutarco haya tomado este argumento de manuales escolares o repertorios doxográficos y que, de ningún modo, podemos atribuírselo, porque es un aspecto de un razonamiento más amplio, que Plutarco va a refutar a continuación. En el mismo sentido se pronuncia H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 39.

⁷³ Cf. [PLUT.], *Dichos* 877B.

⁷⁴ Cf. PLUT., *Sobre la generación del alma...* 1012E, 264A, 374A, 388A, *La desaparición de los oráculos* 428E-429B, ARISTÓT., *Metafísica* XIV 4, 1091a23. Esta definición del número, que corresponde al pitagorismo, enmascara la distinción entre número «vulgar», número matemático y número ideal que Platón, en coherencia con su doctrina, exige en *República* 524e-526b. Cf. *Cartas* VII 342a-343b. El testimonio de SIMPLICIO indica que la diada, al ser determinada por la unidad produce el dos ideal. Cf. LISI, *ibidem*. Como observa CH. FROIDEFOND, «Plutarque et le Platonisme», pág. 192, la crítica de Plutarco a Jenócrates implica la unificación por parte de éste del número matemático y el número ideal.

⁷⁵ Cf. PLUT., *Charlas* 718E. La comparación de Plutarco atribuye gráficamente carácter de «imagen» a las entidades matemáticas, aunque, como indica H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 41, no responde al planteamiento Platónico.

⁷⁶ Cf. PLUT., *Sobre la tardanza del castigo*. 564A, *No es posible vivir* 1105D y *Sobre las nociones com.* 1084B.

⁷⁷ La relación de analogía entre microcosmos y macrocosmos aparece ya en DEMÓCRITO *Frag.* B 34 DK. En PLATÓN, la encontramos en *Filebo* 29a-30a. A un planteamiento semejante acude en la *República* cuando estudia las virtudes del alma en el Estado, en la esperanza de que su mayor tamaño permita captarlas mejor.

⁷⁸ Cf. 1003E, *Charlas* 636A-B y *Sobre las nociones com.* 1077A-B.

⁷⁹ Cf. PLUT., *Sobre la generación del alma* 1016B, donde el dios es identificado con «la mejor de las realidades inteligibles».

⁸⁰ Cf. PLUT., *Sobre la generación del alma* 1023A.

⁸¹ Timeo 34 b. Cf. PLUT., 1023A.

⁸² *Leyes*. 898e.

[83](#) Cf. PLAT., *Timeo* 36e,

[84](#) La razón que da PLATÓN en *Timeo* 41 a-b para que el Universo, que por ser compuesto y haber nacido, está lógica y naturalmente abocado a la disolución y la muerte, se conserve, es la bondad y voluntad del dios. Cf. PLUT., *Charlas* 720B.

[85](#) El interés de Plutarco por evitar la confusión entre los átomos y lo inteligible es más evidente en la argumentación del *Sobre la generación del alma* 1022E.

[86](#) Cf. PLUT., *Sobre las nociones com.* 1081C y, antes, ARISTÓT., *Física* 233b33-234a24.

[87](#) Cf. PLAT., *Parménides* 131b, ARISTÓT., *Física* 218b13 y 220b5-6.

[88](#) Como oportunamente indica H. CHERNIS, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 46, n. a, que trae a colación *Contra Col.* 1114D, homogeneidad y simplicidad sólo son atributos de lo inteligible.

[89](#) Frente a la tradición filosófica encarnada en Parménides y Heráclito, EMPÉDOCLES, *Frag.* DK B3, 4 y A86 «nos apremia» —como dice W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp., México, 1952, reprint. Madrid, 1993⁴, pág. 136— «para que confiemos en nuestros sentidos» o, mejor dicho, en cada uno de nuestros sentidos para el aspecto de la realidad que puede captar, porque las sensaciones de las cosas sensibles resultan de las emanaciones que son adecuadas para penetrar los poros de cada sentido concreto. Consecuencia de ello es que ninguno de nuestros sentidos puede conocer las afecciones de los demás.

[90](#) Plutarco entiende que el *noûs* es inteligible.

[91](#) *Banquete* 210d.

[92](#) Mientras que, como es sabido, en los diálogos de la época de madurez Platón encuentra la causa de todo lo que existe en las Ideas, especialmente en la Idea del Bien (cf. *República* 509b) y aunque en el *Sofista* (248e-249a) admite

que movimiento y alteridad son «principios», lo cierto es que evita ver en ellos la causa del movimiento que, a partir del *Fedro*, atribuye al alma y a la divinidad. Cf. sobre esto J. B. SKEMP, *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Cambridge, 1942.

⁹³ *Timeo* 34b-35 a y *Leyes* 896a-c; cf. PLUT., *Sobre la generación del alma* 1013E-F y 1016A-B.

⁹⁴ Esta idea había sido expuesta por PLAT. en *Timeo* 30b, 34c y *Leves* 896a.

⁹⁵ Esto es una generalización abusiva de lo que sigue, en contradicción con la tesis de la inmortalidad del alma y de su liberación del cuerpo.

⁹⁶ *Timeo* 46d, *Sofista* 249a, *Filebo* 30c.

⁹⁷ Para la tríada entendimiento, alma, cuerpo en la que el alma es configurada por el entendimiento y, a su vez, configura al cuerpo, formulada para el alma individual en el *Sobre la cara visible de la luna*, cf. R. AGUÍLAR, *ob. cit.*, págs. 51 ss. y 202.

⁹⁸ En *Timeo* 44a Platón califica explícitamente de *ánous* el alma humana, enloquecida al encarnarse, algo muy distinto de la tesis del alma precósmica que Plutarco sostiene aquí. Plutarco es consciente de la originalidad de su explicación que le permite no sólo justificar el movimiento de la materia antes de la creación del mundo, sino también resolver el problema del origen del mal. El tema es ampliamente desarrollado en el *Sobre la generación del alma* 1014B-E. Cf. 1017A-B. Sobre esto, véase M. BALTES, *Die Weltenstehung*, págs. 38-45 y 93-94; F. E. BRENK, «An Imperial Heritage», especialmente pp. 264-265, L. BRISSON, *Le Même et l'Autre*, *ant. cit.*, págs. 297-299 y 449-454. De ello me he ocupado en «Plutarco ante el problema del mal en Platón», págs. 333-341.

⁹⁹ *Timeo* 50d y 51a; cf. *Sobre la generación del alma...* 1014F.

[100](#) En la segunda *Cuestión*, 1001C, Plutarco atribuye a la divinidad la imposición de orden, razón y armonía en el alma; del mismo modo, en *Sobre la generación del alma* se lo atribuye al Demiurgo. Aquí, en cambio, no menciona agente externo.

[101](#) Cf. *Timeo* 42c-d y PLUT., *Sobre la generación del alma*... 1024D.

[102](#) Para la oposición que Plutarco establece entre el movimiento caótico del alma precósmica y el movimiento racionalmente ordenado del alma cósmica, cf. *Cuest. Platónicas* 1007C, *Sobre la generación del alma*... 1014F-1015A y 1015E. Como indica F. CASADESÚS BORDOY, «Comentarios Plutarqueos sobre la creación del mundo en el *Timeo* de Platón», en A. PÙREZ JIMÙNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ y R. M.^a AGUILAR (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, págs. 254-260, Plutarco hace del alma inteligente, e. e., una vez que ha sido dotada de *noûs*, el sujeto de una serie de acciones que hasta ese momento eran de la exclusiva competencia del Demiurgo.

[103](#) Cf. *Sobre la generación del alma* 1024A-B y *Charlas* 720B.

[104](#) Cf. *Sobre la generación del alma* 1029E. Plutarco parece haber amalgamado aquí el carácter *eupeithés* del caballo bueno del *Fedro* (254a) y la persuasión que el demiurgo ejerce sobre la Necesidad en *Timeo* 48a y 56c. Por lo demás, la idea de que el espíritu impone el orden a una materia caótica y con ello la convierte en *kósmos* era ya fundamental en Anaxágoras, *Frag.* 12 DK.

[105](#) Cf. [PLUT.], *Dichos* 905A.

[106](#) Cf. PLAT., *Parménides* 137d-e y 145b; ARISTÓT., *Sobre el cielo* 286b13-16.

[107](#) La aparente arbitrariedad de Platón en esta elección queda satisfactoriamente explicada por K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. esp., Madrid, reprint²,

1982, págs. 495-499. Constata, en efecto, que incluyen las raíces cuadradas de 2 y 3, que son irracionales y que, como consecuencia de ello. Platón rompe con la concepción aritmética del mundo propia de los pitagóricos y la sustituye por una concepción geométrica.

[108](#) En otras ocasiones Plutarco utiliza el término tetraedro, cf. *Sobre la decadencia de los oráculos* 427A.

[109](#) *Timeo* 53c-56b.

[110](#) Las expresiones «elemento de la tierra» y «semilla del fuego» aparecen en *Timeo* 56b. Sobre ellas véase CORNEORD, *Plato's Cosmology, The Timaeus translated with a running commentary*, Londres, 1937, pág. 223, n. 1.

[111](#) Resulta sumamente atractiva la hipótesis que, como pura hipótesis, propone POPPER, *ibidem*, pág. 497, que se confiesa en esto deudor de W. MARINELLI: dado que la suma $\sqrt{2} + \sqrt{3}$ viene a coincidir con el valor de π (la diferencia por exceso con respecto a π es menor de 0,0047), suma que, de acuerdo con el interés por la adición de irracionales que demuestra en *Hippias mayor*, Platón pudo haber hecho. A juicio de M. ISNARDI PARENTE, «Plutarco e la Matematica Platónica», en, I. GALLO (ed.), *Plutarco e le scienze*, págs. 130-131, esta *Cuestión* está básicamente dedicada a refutar una teoría del tipo de la de *Timeo* Locr. 98d-e, según la cual Platón menciona el dodecaedro con el único propósito de aludir a una esfera imperfecta. En *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milán, 1989, págs. 51-54, apunta la posibilidad de que Plutarco dependa de exégesis anteriores cuyos autores contrastaran la geometría del *Timeo* y otras teorías que pudieron ser propuestas incluso en vida de Platón, por ejemplo, la de Arquitas de Tarento quien, de acuerdo con la noticia que transmite ARISTÓT., *Problemas* 915a25 ss., planteó la cuestión de la prioridad de las figuras formadas a base de líneas curvas y asentaba en ellas su cosmología.

[112](#) *Timeo* 55a.

[113](#) *Timeo* 55c. Según refiere JÁMBLICO, *Vida pitagórica*, XVIII, 88 (L. DEUBNER) el pitagórico Hípaso murió en el

mar por haber cometido el sacrilegio de dar a conocer la construcción de la esfera a base de doce pentágonos.

[114](#) Cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 427B.

[115](#) Cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 428D.

[116](#) Cf. PLAT., *Fedón* 110b.

[117](#) En *La desaparición de los oráculos* 428A Amonio indica que esto no es correcto.

[118](#) Como el dodecaedro, el Zodíaco y el año están formados por doce partes que se subdividen en treinta.

[119](#) La teoría de la *rhýsis* o génesis de figuras y algunos sólidos haciendo girar figuras planas aparece ya en ARISTÓT., *Acerca del alma* 409a3. Sobre su atribución a Arquitas y discusión de la bibliografía *ad hoc*, véase M. ISNARDI PARENTE, *L'eredità*, pág. 55, notas 12-15. En «Plutarco e la matematica Platonica», pág. 133-134, M. ISNARDI sugiere que, movido por su deseo de apoyar el texto Platónico, Plutarco polemiza contra la matemática helenística que había privilegiado figuras como el cono, el cilindro y la esfera.

[120](#) Sobre los números triangulares, Cf. PLUT., *Charlas...* 744B.

[121](#) En *Sobre la generación del alma...* 1020D el primer número triangular es el tres porque, como es lo habitual, la unidad es considerada al margen de la serie numérica. En *La E de Delfos* 391A la unidad es el primer cuadrado; en *La desaparición de los oráculos* 429E es el primer número triangular y el primer cuadrado.

[122](#) *Timeo* 55d-56a.

[123](#) Las alusiones a la esfericidad de la Tierra no llegan hasta 62d. Ya en *Fedón* 108e-110b la afirmaba Platón. Sobre esto, CF. F. M. CORNFORD, ob. cit., pág. 263. Plutarco identifica aquí lo que Platón dice del «elemento» tierra que

está formado de cubos y lo que dice del mundo, que es esférico, como se afirmaba ya en *Timeo* 44d.

[124](#) Esta distinción es la que separa en *Cartas* VII 343 a al círculo «en sí» de sus representaciones.

[125](#) Hay cierta contradicción en la actitud de Plutarco que, como acabamos de ver, acepta la rotación de los triángulos como explicación de la generación de sólidos y este otro modo de explicar la generación de las figuras, limitadas por rectas o curvas, por yuxtaposición de líneas rectas. Por el contrario, en el *Sobre la cara visible de la luna* 932F parece rechazar esta hipótesis y apostar por el carácter uniforme del círculo. En ello ve ISNARDI, ob. cit., pág. 55, indicio de que Plutarco acude aquí a explicaciones ya superadas o en vías de serlo con tal de defender lo afirmado por Platón.

[126](#) De nuevo la fórmula *hórā dè mē* sirve para introducir la propuesta que zanja la cuestión. Sobre ello, véase J. OPSOMER, *Ζητήματα*, pág. 78.

[127](#) Cf. PLAT.*Filebo* 62a-b y *Cartas* VII 343a.

[128](#) Para la relación entre la *epístasis* y *éntasis* de Plutarco con la *tásis* de las figuras geométricas de los estoicos, véase, M. ISNARDI, art. cit., pág. 134.

[129](#) Ya ARQUITAS, *Frag.* A 23a decía que el movimiento circular es el movimiento natural de los cuerpos esféricos y redondos.

[130](#) Plutarco recupera aquí las consideraciones de PLATÓN en la *Carta* VII: el círculo «en sí» sólo existe en el mundo de las Ideas; en nuestro mundo cotidiano, que es el que pretende describir en el *Timeo*, todo círculo está contaminado de recta.

[131](#) Plutarco atribuye al alma, o a su elemento intelectual, lo que es en Platón el mundo inteligible. H. CHERNISS, *Aristotle's criticism*, págs. 601-601, apunta que Plutarco está al borde de la identificación del alma con la «quinta esencia aristotélica».

[132](#) Cf. *Timeo* 36e-37c; también 34a, y 47b-c, *Leyes* 898a-b y PLUT., *Sobre la generación del alma*... 1024C-D.

[133](#) Plutarco plantea en esta *Cuestión* dos alternativas: ¿hay que entender que «la naturaleza de ala» es el amor o que es una facultad del alma? Frente a F. ROMANO, «Le ‘Questione Platoniche’», pág. 127 y a C. MORESCHINI, «L’esegesi del Fedro e il medioPlatonismo», *Koinonia* 14, 1990, pág. 37, que reprochan a Plutarco el dejar ambas opuestas posibilidades sin sintetizarlas, J. OPSOMER, *Ζητήματα*, pág. 79, sugiere que, dada la íntima relación que establece el *Fedro* entre el alma y el amor. Platón pudo utilizar ambos términos para designar dos aspectos del mismo fenómeno, cuya oposición en Plutarco sería debida a la influencia de la estructura formal de los *zetēmata*.

[134](#) *Fedro* 246d.

[135](#) *Fedro* 249d-251a y 254b; cf. PLUT., *Erótico*, 765B-766A, E-F.

[136](#) Las Ideas son explícitamente llamadas «divinas» en *Filebo* 62a; en *Fedón* 84a-b *theîos* está por «inteligible». El paso previo se encuentra en pasajes como *República* 61 le, donde el carácter eterno de las Ideas arrastra los adjetivos «inmortal» y «divino», cuasi-sinónimos de «eterno» al que agregan el valor emotivo de su frecuente presencia en la tradición poética. El adjetivo «divino» se aplica a «la belleza en sí», esto es, a la Idea de la belleza, en *Banquete* 211e.

[137](#) Cf. PLUT., *Sobre si los ancianos* 786D.

[138](#) *Timeo* 79e-80c. Ya en 58 a Platón excluía la existencia del vacío en el Universo, aunque, como es sabido —véase, por ejemplo, W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía griega* V, pág. 305, n. 139—, esto no es estrictamente cierto porque los poliedros regulares en contacto tienen que dejar intersticios; la afirmación Platónica debe, pues, entenderse en el sentido de que no están rodeados de vacío.

[139](#) *Antiperístasis* es término aristotélico, cf. *Física* 215a14-15 y 267a15-20. El que Platón utiliza al abordar estas cuestiones en *Timeo* 80c es el verbo *periotheîn*.

[140](#) PLATÓN habla de «los sorprendentes fenómenos de atracción»; Plutarco los convierte en «aparentes» convencido por el argumento Platónico que niega dicha atracción.

[141](#) El imán, que en el punto 7, en *Sobre Isis* 376B y en *Charlas* 641 es llamado *sideritis*. Como es sabido, en *Ion* 533d, PLATÓN establece una famosísima comparación entre la imanación de los objetos atraídos por un imán y el contagio del entusiasmo desde el poeta inspirado por la Musa al intérprete y de éste al público.

[142](#) *Timeo* 79b-80d.

[143](#) Plutarco olvida, sorprendentemente, que en *Timeo* 67b PLATÓN había explicado sobre la misma base de movimientos de impulsión mutuamente provocados el proceso de audición y se detiene en 79b. donde Platón vuelve a aludir a ello para centrarse ahora en la concordancia de sonidos que será considerada consecuencia del proceso de audición así entendido.

[144](#) Cf. *Máximas de filósofos* 903E-F.

[145](#) En *Timeo* 80a PLATÓN, que, por cierto, no habla de aceleración del movimiento, apunta que esta explicación vale también para los cuerpos que ruedan por el suelo.

[146](#) Cf. ARISTÓT., *Meteor.* 324a y 369a.

[147](#) H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, pág. 71, n. d, nos hace observar que esta segunda hipótesis es la sostenida por Plutarco y no la que parte de un impulso espontáneo del hierro, pues esta última no chocaría con el problema planteado.

[148](#) Coincidencias y disparidades con LUCRECIO, VI 1058 ss.

[149](#) Cf. *Cuestiones sobre la nat.* 916D-F.

[150](#) Suprimimos la cruz filológica de la edición de HEUBERT.

[151](#) *Timeo* 80a-b.

[152](#) De acuerdo con los Mss. En el pasaje en cuestión del *Timeo* el sujeto es explícito, los movimientos.

[153](#) El texto Platónico es, evidentemente, más explícito: la semejanza en cuestión es la que hay entre el movimiento producido en el sujeto por el agudo que se va apagando y el producido por el grave que se inicia.

[154](#) La relación de la percepción de los sonidos con la cadena de movimientos de impulsión está más clara en *Timeo* 67b, donde, al hablar del sentido de oído, Platón explica que el sonido es un golpe que, por mediación del aire y los oídos, reciben «el cerebro y la sangre», mientras que la audición es el movimiento provocado por ese golpe y que, partiendo de la cabeza, llega a la zona del hígado. Plutarco, en cambio, parece haber abandonado el tema de su *Cuestión* y, arrastrado por el principio de su referencia al texto Platónico, se ha detenido en el tema de la concordancia de los sonidos que, rompiendo también su exposición, PLATÓN trata en 80a-b, si bien precisa que el sonido grave y el agudo cuya coincidencia parcial crea la consonancia son dos movimientos independientes que no se alteran uno a otro. A esta explicación alude también PLUTARCO en *Sobre la fort.* 98D, *Sobre la E* 390B y en *Sobre la decadencia de los oráculos* 436D.

[155](#) En la versión de Plutarco el paralelismo entre la percepción de los sonidos y el lanzamiento de objetos se limita a este primer momento.

[156](#) En cambio, en *Timeo* 80b, Platón habla de «una impresión única, mezcla de lo agudo y lo grave».

[157](#) *Timeo* 41e y 42d. Cf. [PLUT.], *Sobre el destino* 573E.

[158](#) Cf. *Timeo* 39d y 40b. El término *tropḗ* que, en general, es el «hecho de dar media vuelta», adquiere un significado especial cuando se utiliza como tecnicismo astronómico, el de

«solsticio», momento en que el Sol «da la vuelta» en su aparente movimiento se subida o bajada con respecto al ecuador. También ocurre lo mismo con los planetas.

[159](#) *Timeo* 40b.

[160](#) El texto Platónico plantea aquí un problema de transmisión que condiciona la interpretación: el *Parisinus* 1807 da *heilloménēn*, «recogida», «apretada»; la mayoría de los demás manuscritos *illoménēn*, «girando». La primera lectura supone la inmovilidad de la Tierra que Platón demostraba en *Fedón* 99 b y que parece sustentar la representación de la Tierra en *Fedro* 246 e-247 a. En ella se prolonga la identificación de la Tierra con Hestia que encontramos en el *Himno a Hestia* o en el *frag.* 938 de EURÍPIDES (cf. al respecto, J.-P. VERNANT, «Hestia-Hermes. Sobre la expresión religiosa del espacio y del movimiento entre los griegos», en *Mito y Pensamiento en la Grecia antigua*, trad. cast., Barcelona 1973, págs. 135-135). La otra lectura, que es la que conoce Plutarco, tiene el aval del testimonio de ARISTÓT., *Acerca del cielo* II 13, 293b30, que refiere esta doctrina precisamente al *Timeo*. Véase al respecto, CORNFORD, *Plato's Cosmology*, págs. 127-129; H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism*, págs. 545-564; F. M. BRIGNOLI, «La dinamica immobilità della terra nella concezione Platonica dell'universo», *GIF* 11, 1958, 97-143; W. BURKERT, ob. cit., pág. 305, n. 17.

[161](#) Cf. PLUT., *Sobre la cara visible de la luna* 923A. Aristarco de Samos, estoico discípulo de Cleantes, ejerció su actividad en Alejandría entre el 280 y el 260 A. C. Su obra *Sobre los tamaños y distancias del sol y la luna* gozaba todavía de mucho prestigio en la Edad Media; sabemos por Censorino que fijó la duración del Gran Año en 2.484 años solares. De su hipótesis heliocéntrica sólo tenemos noticia por Plutarco y por EUCLIDES (*Arenario* I 4).

[162](#) Seleuco de Babilonia fue un caldeo helenizado que escribió en griego, aunque su obra se ha perdido. El único dato cronológico seguro que tenemos de su vida —su defensa de las tesis de Aristarco sobre el origen gen de las mareas, que eran

criticadas por el estoico Crates— nos permite situarlo en la segunda mitad del S. II a. C. así como establecer la relación con aquél que se desprende de lo que aquí dice Plutarco y de la información que en el mismo sentido proporciona ESTOBEO (*Ecl.* 1 122, 2). La teoría heliocéntrica que Aristarco y Seleuco propusieron no tuvo el eco que merecía, barrida por el sistema de Hiparco y Ptolomeo. Para más detalles sobre Aristarco y Seleuco, véase E. HOPPE, *Mathematik und Astronomie im klassischen Altertum*, Heidelberg, 1966.

[163](#) *Frag.* 22. Cf. PLUT., *Numa* XI, 3.

[164](#) *Acerca del alma* 421a27b5. Plutarco adapta la definición de Aristóteles, modificando el sentido del término *organikoû* de modo que pueda servir de base a la interpretación alternativa que propone para el pasaje Platónico.

[165](#) Cf. *Timeo* 41e. Para el sentido de la expresión Platónica me parece satisfactoria la explicación de J. MOREAU, *La construction de l' 'idéalisme Platonicien*, Hidesheim, 1967, pág. 485: mientras el alma del Mundo es una organización imperecedera, la función atribuida a los astros induce a ver en cada uno de ellos «moins un être organisé qu'un principe d'organisation pour d'autres êtres».

[166](#) *Timeo* 38c.

[167](#) *Timeo* 40c; cf. PLUT., *Sobre la cara visible de la luna* 937E y 938E.

[168](#) *Frag.* B 48

[169](#) Alusión a *Timeo* 38c, recién citado.

[170](#) *República* 506e-507a, 508a, b; 509b, d. Cf. PLUT., *Sobre la cara visible de la luna* 944E.

[171](#) Cf. *Timeo* 38b y 39b. Platón habla de *phorás* «revoluciones» y no de «esferas»; del mismo modo, PLUT., en *Charlas...* 745C y en *Sobre la generación del alma...* 1029C, convierte en «esferas» los «círculos» del huso de la Necesidad que Platón describe en *República* 617b. Sobre esto, véase

CORNFORD, *Plato's Cosmology*, págs. 78-79 y H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism*, pág. 555.

[172](#) *Física* 219b1-2, 220a24-25, 220b32-221a1 y b7.

[173](#) *Frag.* 53, LANG.

[174](#) *SVF*, II 515.

[175](#) *Frag.* 33, SNELL.

[176](#) Contra ARISTÓT. *Física* 251b28, 219b15-16 y 220b24-28.

[177](#) Plutarco se opone aquí a la concepción del tiempo que atribuye a Amonio en *Sobre la E de Delfos* 392E.

[178](#) EURÍPIDES, *Troyanas* 887.

[179](#) Cf. *Dichos* 898C, donde esa definición es atribuida a Pitágoras. En cambio, en *Sobre la generación del alma* 1012D, Plutarco critica detenidamente a Jenócrates por dar a entender que es Platónica. P. THEVENAZ, *ob. cit.*, pág. 96, estima que aquí, donde la cita en apoyo de su tesis, Plutarco diluye la autoría en un vago «según los antiguos».

[180](#) *Timeo* 38b.

[181](#) Cf. *Timeo* 30a y 52d-53a. Esta cuestión tiene especial relieve para Plutarco en el *Sobre la generación del alma* donde sirve de base a su construcción del «alma perversa». Cf 1014B, 1016D-F y 1024C.

[182](#) Sin cruz. El mayor problema que presenta aquí el texto es consecuencia de la sustitución, ya mencionada a propósito de 1003A-B, de la divinidad por el alma cósmica como agente, porque en esta versión parece que el alma del mundo, una vez dotada de orden, razón y armonía, se encarga de regular sus propias revoluciones, tarea que en *Timeo* 36b-d asume el Demiurgo. Lo mismo ocurre con la imposición de orden y regularidad a los elementos corporales —cf. *Timeo* 52e-53b—. La consecuencia de dicha sustitución es asimismo perceptible en el participio *epiklúsasa* en el que se cruzan el divino

enkatéspeiren aph' hautoû têi hylêi que hemos visto en 1001B y el alma extendida, rodeando el cuerpo del mundo de *Timeo* 36e y 34b, que Plutarco acaba de mencionar en 1002C.

[183](#) Cf. *Cuest. Platónicas* 1001B-C y *Charlas* 719E.

[184](#) Cf. la *exomoiōsis* en *Sobre la generación del alma* 1014B y en *Sobre la tardanza del castigo* 550D.

[185](#) Esta afirmación, que no concuerda con lo que dice Platón, parece derivar de la interpretación que en el Platonismo medio se pudo hacer de *Timeo* 92c.

[186](#) *Timeo* 37d.

[187](#) *Timeo* 34a-c; *Criti.* 106a. Cf. *Sobre la generación del alma...* 1017C.

[188](#) *Timeo* 38b.

[189](#) *Timeo* 27d-28a y 38c.

[190](#) *Frag.* B 100.

[191](#) El contenido de esta cuestión tiene notables paralelos en el conjunto del tratado *Sobre la virtud moral*, especialmente en 444E y 451F.

[192](#) *República* 443d.

[193](#) Cf. [ARISTÓT.,] *Sobre el Mundo* 397b24-26 y ARISTIDES QUINTILIANO. *Sobre la Música* 1, 6.

[194](#) *Frag.* 18 HEINZE.

[195](#) A este Zeus infernal, a veces identificado con Hades, atribuye también Plutarco *Sobre la cara de la tuna* 942 F y 943 C toda la región sublunar. Sobre la influencia de Jenócrates en el tratamiento Plutarqueo de estos temas, véase J. DILLON, «Seres intermedios», págs. 90-98.

[196](#) *Il.* VIII 31; *Od.* I 45, 85; XXIV 473.

[197](#) *Kreittōn* en Homero es epíteto de los dioses.

[198](#) Cf. *Fedro* 247c.

[199](#) Cf. *Timeo* 44d y 69d-71a.

[200](#) En sentido etimológico, sin las connotaciones cristianas.

[201](#) Etimología popular que da lugar a una figura difícil de reproducir en la traducción.

[202](#) Sobreentendido el nuevo sujeto, «lo que ocupe esa posición».

[203](#) Cf. *infra* 1009A.

[204](#) Cf. PLAT., *República* 441e-442d y PLUT., *Sobre la virtud moral* 442A-D, así como ARISTÓT., *Ética a Nic.* 1102b25-31 y *Ética a Eud.* 1219b28-31.

[205](#) A pesar de la crítica de H. CHERNISS, *Plutarch 's Moralia*. pág. 95, n. d, acepto la enmienda de Hubert porque entiendo que esta frase introduce la alternativa —que podríamos llamar «funcionalista»— a la hipótesis «protocolaria» (cf. 1007E) que ha venido desarrollando. Ambas coinciden, sin embargo, en atribuir la posición central a lo irascible.

[206](#) Cf. PLAT., *República* 44le y *Timeo* 70a.

[207](#) Como es sabido, los antiguos suelen atribuir a las letras las características de los sonidos.

[208](#) Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 442B.

[209](#) *Fedro* 246a. Sobre la recurrencia de este símil en Plutarco, especialmente en los escritos dedicados al Platonismo, véase P. FUHRMANN, *Les images de Plutarque*, París 1964, pág. 141-142 y J. OPSOMER, «L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque» en M. GARCÍA VALDÉS (ed.), *Estudios sobre Plutarco: Ideas religiosas*, Madrid, 1994, págs. 33-33; para este aspecto, págs. 46-47.

[210](#) En el símil Platónico este aspecto es importante para destacar la paridad de los caballos en todo excepto carácter y conducta en los que son diametralmente opuestos, siendo obligación del auriga asegurar el difícil equilibrio del carruaje.

[211](#) Plutarco pasa del símil al alma y atribuye a sus elementos los calificativos que Platón aplica a los caballos del símil.

[212](#) *Fedro* 253e.

[213](#) *Fedro* 247b.

[214](#) Cf. PLUT., *Sobre la generación del alma* 1019D-E.

[215](#) Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 442B.

[216](#) Es el argumento expuesto en 1007F-1008a.

[217](#) Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 444C, ARISTÓT., *Física* 224b33-34

[218](#) Cf. PLUT., *Sobre la cara visible de la luna* 927D-928B.

[219](#) Esclavo que acompañaba a los niños en sus salidas.

[220](#) *Il.* XI 64-65.

[221](#) Cf. PLAT., *República* 441e-442a y PLUT., *Sobre la virtud moral* 444C.

[222](#) Cf. PLAT., *Filebo* 64 e, 66 a-b y PLUT., *La E de Delfos* 391C-D.

[223](#) Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 443C-D.

[224](#) Acepto la enmienda de Becchi.

[225](#) Cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 444B, 445A, 451A. La doctrina es expuesta por PLATÓN en el *Político*. Sobre ello, cf. H.-J. KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles*, Heidelberg, 1959, págs. 146-171. D. BABUT, *Plutarque. De la vertu éthique*, París 1969, págs. 74-76 enlaza la teoría de las pasiones de Plutarco directamente con Platón, prescindiendo

de Aristóteles. Sobre esto véase J. OPSOMER «L'âme du monde», pág. 46.

[226](#) Tenemos un minucioso comentario de esta *Cuestión* en O. GÖLDI, *Plutarchs sprachliche Interesse*, Tes. doct., Zúrich 1922, págs. 2-10.

[227](#) *Sofista* 262c., cf. *Crátilo* 425a, 431b-c, *Teeteto* 206d, *Cartas* VII, 342b, 343b, y [PLAT.], *Def.* 414d.

[228](#) La exposición siguiente no deja lugar a dudas sobre el sentido en que Plutarco entiende el término *rhêma*. Se discute, en cambio, el que le daba Platón: basándose en observaciones de H. STEINHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*. I, Berlín, 1890, pág. 141, GUDEMAN, «Grammatik», RE VII, col. 1780 ss. y, sobre todo, T. BENFEY, *Über die Aufgabe des Platonischen Dialogs: Kratylus*, Gotinga, 1866, págs. 139 ss., V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*, Paris, 1940, pág. 51, n. 2, admite que el significado de «verbo» es el que tiene *rhêma* en *Sofista* 262-263, en *Cartas* VII y en *Def.* 414d; sugiere que este uso tiene su origen en la utilización de lo que podría ser *une formule courante* en *Teeteto* 206d y sostiene que en el *Crátilo* el sentido es el de «locución», interpretación que tiende a imponerse a partir de G. PRAUSS, *Plato und der logische Eleatismus*, Berlín, 1966.

[229](#) Laguna de 28-40 letras en la que debía ir el verbo. Se sigue la propuesta de H. CHERNISS.

[230](#) *Il.* I 185: «yendo yo mismo a la tienda, tu botín, para que sepas bien».

[231](#) Cf. DIONISIO TRACIO, *Gramática* 11. Cf. STEINHAL, ob. cit. II. págs. 251-256.

[232](#) «Hacia la tienda» y «hacia Atenas». Ya en época clásica -de sólo aparece en fórmulas estereotipadas como *Athênaze* (< *Athénas* + -de).

[233](#) Cf. PLAT., *Sofista* 262c.

[234](#) Los estoicos oponían los *lektá*, enunciados al *axíōma*, proposición lógica, unidad lógica elemental, sede de verdad y mentira.

[235](#) PLAT., *Sofista* 262 e y 263 a-b.

[236](#) Los dialécticos de los que habla aquí PLUTARCO — también en 1011A y D— son los estoicos.

[237](#) El término *ptôsis* suele significar en contextos gramaticales «caso». Con el significado de «sujeto» aparece también en SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* XI 29 y Clemente de Alejandría, *Combinaciones* VIII 26, 4-5.

[238](#) Cf. *Sobre las nociones com.* 1074d.

[239](#) Cf. PLAT., *Sofista* 263a-b.

[240](#) En el mito que cuenta Protágoras, una de las primeras cosas que hace el hombre, tras haber sido dotado por Prometeo de la sabiduría técnica, es «articular la voz y los nombres» (PLAT., *Protágoras* 322a). Plutarco alude al carácter articulado del lenguaje humano en *Sobre la inteligencia de los animales* 973A y a la comunicación de contenidos mentales en *Sobre la generación del alma*... 1026A.

[241](#) Platón sólo menciona *práxeis* y *práttontes* como contenidos de nombres y verbos, modificación observada por CHERNISS que remite a los escolios a DIONISIO TRACIO, *Gramática*, pág. 215, 28-30 HILGARD, y a APOLONIO DÍSCOLO, *Sintaxis* I 30 y III 58 UHLIG, para la sustitución de *práxeis* por *prágmata*.

[242](#) *Sofista* 262a y b.

[243](#) Plutarco piensa prioritariamente en el significado denotativo, pero se le hace cuesta arriba admitir que «lo demás» carezca totalmente de significado y, como vemos a continuación, reconoce las funciones expresivas; no obstante y, sin duda, porque son ajenas al criterio de verdad y mentira, considera que tan sólo agregan «matices».

[244](#) Prueba del valor significativo que el silencio tiene para Plutarco, puede hallarse en el *Frag.* 202 SANDBACH (= ESTOBEO, III, I 109), donde hablando de los pitagóricos, dice que su método de enseñanza, «mezcla de palabra y silencio», se caracteriza por ser, como el de la iniciación, simbólico.

[245](#) Sigue la confusión entre letra y fonema.

[246](#) Cf. PLUT., *Charlas* 738F.

[247](#) Como es sabido, éste es el fondo del reproche de Sócrates a Anaxágoras en el *Fedón*, confundir la condición necesaria con la causa.

[248](#) El uso de *sôma* para «persona» es frecuente en las actas de manumisión de Delfos para referirse al esclavo antes de ser manumitido; una vez cumplido el trámite, es mencionado como «hombre» o «mujer». Cabe pensar que en este pasaje Plutarco incluya también en *sôma* animal o cosa. En efecto, en la doctrina estoica *sôma* designa todo lo que puede ser agente o paciente, cf. PLUT., *Sobre las nociones com.* 1073E y APOLONIO DÍSCOLO, *Sintaxis* I 16.

[249](#) Esto es, en función metalingüística.

[250](#) En *Sobre la E de Delfos* 386C-D Plutarco opone el punto de vista de los «dialécticos», para quienes «no existe ningún hecho real detrás de la partícula ‘si’ ni detrás de la frase introducida por ella» a la sabiduría de Apolo que considera hechos reales todas esas subordinadas y que viene a ver en ellas una síntesis de interrogación y súplica.

[251](#) Cf. PLAT., *Sofista* 262c y d.

[252](#) Cf. ARISTÓT., *Retórica* 1404b. AMONIO, *Sobre la interpretación* 40, 26-30 afirma, basándose en el *Crátilo* y en el *Sofista* que Platón había sostenido este punto de vista.

[253](#) Plutarco acude a una fórmula homérica cuya traducción literal es «le dijo una palabra —épos— y lo llamó por su nombre».

[254](#) *Od.* XXIII, 183: «En verdad, mujer, has dicho una palabra que causa aflicción».

[255](#) *Od.* VIII, 408-409: «Salud, padre huésped, y, si se ha dicho alguna palabra molesta, ojalá la empujen y alejen las ráfagas de viento».

[256](#) *Frag.* 10. PLUTARCO atribuye igualmente esta cita a Eveno en *Cómo distinguir a un adulator de un amigo* 50A y en *Charlas de sobremesa* 697C; en cambio, en *Consejos para conservar la salud* 126C la atribuye a Pródico.

[257](#) Cf. la tabla de variantes.

[258](#) La primera alusión que encontramos en la literatura griega a la expresión *kósmon epéōn* es su negación en *Il.* II 213 donde Homero justifica el calificativo *ametroepēs* «desmedido en sus palabras», que había aplicado a Tersites en el verso anterior, porque «sabía... muchos *épea ákosma*»; en el verso siguiente precisa este último término: *ou katà kósmon*. En el juicio de Homero lo relevante es la insolencia del plebeyo que se atreve a increpar a los reyes, pero, ya en SOLÓN, *Frag.* ADRADOS = 2, 1-2 GENTILIPRATO — fragmento citado por PLUTARCO en *Solón* 82C—, se aplica al aspecto formal, como será lo usual —cf. PARMÉNIDES, *Frag.* 8, 52 DK, TUCÍDIDES, III 67, 6; EURÍPIDES, *Frag.* 206, 2, etc.— como hace aquí Plutarco.

[259](#) Con la mayor parte de los Mss.

[260](#) La palabra *ekpōmata* designa todo recipiente —con o sin asas— utilizado para beber: copa, vaso, taza...

[261](#) *Parásēma* es el término genérico que designa toda clase de anotaciones marginales.

[262](#) *Il.* XV 459: «Y en especial excitaba el ánimo al valeroso Áyax, al hijo de Telamón»

[263](#) *Il.* XX 147: «hacer, para conseguir huir y escapar al monstruo marino».

[264](#) Cf. PLUT., *César* 1, 3-4 y [PLUT.], *Sobre la vida y poesía de Homero* 40.

[265](#) Il. XX 536.

[266](#) DEMÓSTENES. XXI 72. También para el autor del tratado *Sobre lo sublime* 20, 1. 2, en el asíndeton —junto con la anáfora y la viveza de la descripción — reside la fuerza de este pasaje.

[267](#) DEMÓSTENES, XXI, 200.

[268](#) Demo de Atenas.

[269](#) Tirano de Eretria. Cf. PLUT., *Foción* 12-13.

[270](#) Cf. *Sobre lo sublime*, 21; DEMETRIO, *Sobre la dicción* 193-194 y 268-269.

[271](#) Cf. *SVF* II 207 y 254; APOLONIO DÍSCOLO, *Sobre las conjunciones* pág. 149-150; DIÓGENES LAERCIO VII 71-72. PLUTARCO alude a estos aspectos de la teoría gramatical sobre las conjunciones en *La E de Delfos* 386C-D, *Sobre la inteligencia de los animales* 969A-B y en *Sobre la generación del alma...* 1026B-C.

[272](#) Cf. *Od.* IX 425-427 y EURÍPIDES, *Cíclope* 225.

[273](#) Laguna de extensión variable según los manuscritos.

[274](#) Cf. *SVF* II 147 y 148, DIÓGENES LAERCIO, 7, 57-58; APOLONIO DÍSCOLO, *Sobre las conjunciones* 4-8. En el primer párrafo de esta *Cuestión*. Plutarco aludía ya a la doctrina estoica de acuerdo con la cual la unidad mínima del discurso es la oración simple formada por sujeto y predicado, con exclusión de conjunciones. La función de las conjunciones es unir dos o más de esas unidades mínimas.

[275](#) *Frag.* 13. Demades es un orador ático del. s. IV a. C.

[276](#) Instituido por Pericles para pagar la entrada al teatro de los ciudadanos sin recursos y para fines asistenciales.

[277](#) Plutarco describe una técnica diferente del trabajo del hierro en *Charlas...* 660C y en *Sobre el principio del frío* 954A-B. Cf. ARISTÓT., *Meteorol.* 383a32-b7, [ARISTÓT.], *Mir. ausc.* 48, y ESTRABÓN, V 26.

[278](#) El *páschei* de los Mss., que conserva HUBERT, es eliminado por HARTMANN, solución que acepta CHERNISS. Por mi parte pienso que la frecuente coordinación de *páschei* con *poiei* no ha provocado la introducción de un término nuevo en la frase, sino la sustitución de otro que debía formar endiadis con *poiei ti koinón*, por ejemplo, un *pachnoî*; en ello se basa la traducción que propongo.

[279](#) Esta consideración del carácter lineal de la comunicación lingüística está en la base del argumento escéptico que niega la existencia de un juicio o proposición porque sus elementos constituyentes, al ser sucesivos, no coexisten. Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* 1 132-138; VIII 81-81, 132 y 136.

[280](#) De acuerdo con la doctrina estoica el nombre propio se halla a medio camino entre el indefinido y la plena definición de los demostrativos, cf. *SVF* II. *frag.* 205.

[281](#) Cf. DIONISIO TRACIO, Gramática 15.

[282](#) También esto es doctrina estoica, a pesar de no haber sido recogido en *SVF*, cf. PRISCILIANO, *Princip. gram.* XI 2.

[283](#) Cf. PRISCILIANO, *Princip. gram.* XI I.

[284](#) Esto es «recíprocas».

[285](#) Como para los estoicos *ónoma* era tan sólo el nombre propio, utilizaron el término *prosēgoría* para la clase de los nombres comunes y adjetivos, cf. *SVF* II, *frag.* 147. Cf. PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos* 1046F-1047A.

[286](#) La traducción propuesta pretende reflejar la noción de agentividad, presente tanto en el participio de presente como en el nombre de agente, que es lo que Plutarco pretende

ejemplificar; a ella se sacrifica la exactitud del contenido léxico.

[287](#) De acuerdo con el análisis de J. OPSOMER, *Ζητήματα*, pág. 78, la fórmula *hórā dé mē* sirve para zanjar la cuestión, en este caso para probar que la preposición no es realmente parte de la oración.

[288](#) Plutarco utiliza aquí la especie por el género, e. e., «nombre» por «palabra», puesto que los ejemplos que siguen son verbos.

[289](#) Respectivamente «entrar» y «salir».

[290](#) «Ir adentro» e «ir afuera».

[291](#) «Preceder» de «nacer u ocurrir antes».

[292](#) «Sentarse» de «tomar asiento encima».

[293](#) «Tirar piedras» y «perforar la muralla» junto a sendos verbos compuestos que significan lo mismo.

[294](#) Plutarco ha omitido el adverbio, que, sin embargo, aparecía en el verso de Homero que le ha servido de sumario en el tratamiento de las partes de la oración. Bien pudiera ser, como apunta CHERNISS, porque los estoicos, que lo comparaban con un chupón o con un redrojuelo —escolio a DIONISIO TRACTO, *Gramática*, págs. 356, 15-16, y 520, 16-18 HILGARD—, prescindían de él.

SOBRE LA GENERACIÓN DEL ALMA EN EL *TIMEO*

INTRODUCCIÓN

Este tratado¹ constituye la respuesta de Plutarco a una solicitud formulada por sus hijos para que sintetizara sus opiniones sobre la doctrina platónica del alma, una cuestión a la que, al parecer, aludía frecuentemente pero que no había abordado sistemáticamente en ninguno de sus escritos. Las primeras líneas insisten en la dificultad del tema, agravada por su discordancia con «la mayoría de los platónicos». Son, en verdad, muchos los problemas que este diálogo plantea: ¿Cómo hemos de leerlo? ¿Es un mito, un relato de ficción que, a pesar de todo, nos ilustra sobre cómo es posible que hayan ocurrido las cosas para llevamos a entender cómo son o es un *eikòs lógos*, un discurso verosímil, porque el tema, que pertenece al feudo de devenir, no es apto para ser tratado en los niveles superiores de la Ciencia? ¿Son el alma y el Mundo generados en el tiempo o son eternos? Y, al hilo, aflora aquí como tema filosófico el propio concepto de tiempo y junto con él, el de movimiento, que, hasta ahora venían siendo despachados en el sistema platónico al ámbito del devenir y con ello devaluados a *dóxa* como objetos de conocimiento². Etc.

Lo que, en todo caso, queda claro en este diálogo, el único que la tradición califica de *physikós*³, es la atención filosófica que el Platón tardío concede, por fin, al «mundo de abajo» y cuyo germen puede hallarse en el reconocimiento de la capacidad de automotricidad del alma, que se afirma en el *Fedro*. De ello se desprende una nueva cascada de interrogaciones: ¿Qué es el alma?, ¿cómo y de qué está constituida?, ¿qué destino la aguarda?

Y, además, estos temas se imbrican unos en otros, de modo que la posición adoptada con respecto a uno de ellos condiciona la que podamos adoptar sobre otro. Así, quienes sostengan que Platón admitía la eternidad del Mundo verán en la descripción de la creación del mismo que nos ofrece el *Timeo* una necesidad expositiva que responde a una motivación didáctica y en la disyuntiva de definir el diálogo como mito o como *lógos* se apostarán por el primer término. Por el contrario quienes creen que Platón afirma que el Mundo fue creado —en el sentido de que la materia desordenada y caótica fue sometida a principios de racionalidad y orden— ven el diálogo como un *lógos eikōs*.

Cierto es que Plutarco no aborda todas las cuestiones importantes que suscita el *Timeo*; su tema, *sensu stricto*, es el alma del Mundo⁴ y a él añadirá una exposición sobre los números de la

que se muestra muy ufano. Hay, pues, temas sobre los que no se pronuncia. Hay otros de los que no habla, pero acerca de los cuales queda clara su postura, por ejemplo, el carácter mítico, o no, del *Timeo*. Plutarco lee literalmente el diálogo, rechazando implícitamente la interpretación alegórica y explícitamente el que la generación del alma y del cuerpo del Mundo no sea más que un recurso expositivo. Éste, como el de la identificación de *anáńkē* y *chōra*, son temas en los que entra en debate y se apasiona, porque son puntos en los que unos u otros se creen autorizados para acusar a Platón de contradecirse. Otras veces discute con más sosiego, por ejemplo, cuando trata de cuestiones de terminología que, como veíamos, se resuelven precisando el alcance del término platónico y en qué circunstancias puede ser sustituido por el que se ha impuesto posteriormente.

Aunque, obviamente, ignoramos la fecha de su redacción, la cronología relativa del tratado no plantea problemas, puesto que el preámbulo, al explicamos que responde a la petición de los hijos, está ya probando que se trata de una obra de madurez⁵. Implica, en efecto, que los muchachos están familiarizados con los estudios de Plutarco, que conocen sus escritos anteriores y conocen las posturas de la mayoría de los interpretes del *Timeo*⁶.

Estructura y contenido del tratado

La estructura de este tratado ha estado mucho tiempo oculta por un desplazamiento de los cuadernillos que afecta a todos los manuscritos y que provocaba notables incongruencias entre los capítulos 10 y 11. El primer editor que advirtió este accidente y lo corrigió fue A. D. Maurommatos, en 1848; independientemente, también B. Müller lo advirtió y enmendó en su edición de 1870. El orden restablecido conserva, sin embargo, el recuerdo de la etapa anterior en sendas lagunas provocadas en la juntura de los cuadernillos —especialmente importante es la que se ha creado entre los capítulos 10 y 21— y en el mantenimiento de la numeración de capítulos y páginas anterior.

Una vez restablecida la secuencia original del tratado⁷, J. P. Hershbell⁸ estableció las líneas maestras del esquema del tratado, cuya estructura básica resulta muy clara: Comprende, tras el preámbulo, dos partes perfectamente delimitadas⁹, precedida cada una de ellas por la cita literal del pasaje del *Timeo* en el que Plutarco basa su interpretación. De estas partes, sólo la primera guarda relación directa con la pregunta de los hijos; la propia cita de *Timeo* 35 a-b, indica que dicha petición se refería concretamente a la generación o creación del

alma y no a las muchas otras cuestiones que puede plantear la psicología según Platón.

Primera parte: El alma según Platón.— La solicitud de los hijos de Plutarco sugiere la asunción de una única e inamovible teoría platónica del alma¹⁰, que los hechos niegan: del *Cármides* al *Gorgias* el alma ha variado en la medida en que, frente al hombre unitario que sustenta la consideración de los médicos tracios discípulos de Zalmoxis en el *Cármides*, el *Gorgias* nos plantea un hombre «en díptico», unión interina de un cuerpo y un alma, «más real e importante» que el cuerpo; la doctrina de la anamnesis del *Menón* nos muestra la transmigración de ese alma, cuya inmortalidad intenta demostrar el *Fedón*. Y mientras la *República* la describe unas veces como tripartita y otras como bipartita, el *Fedro* inaugura un nuevo enfoque centrado en la automotricidad del alma. Al mismo tiempo el *Fedón* nos ha hablado del alma como «no compuesta» y, por ello inmortal y «emparentada» con las Ideas; en cambio, la *República* parece implicar que es compuesta y, de hecho, en la exposición que le permite establecer que el alma tiene las mismas virtudes y es justa del mismo modo que la ciudad. Platón acude a los términos *eídē*, «tipos», *génē*, «géneros», y *mérē*, «partes». No obstante, las advertencias de Sócrates al iniciar esa exposición¹¹ que reitera en 504c, y la

importantísima observación que hace en 61 lb-c¹² nos permiten entender que las supuestas partes del alma son impulsos o tendencias, vectores en un campo de fuerzas, como es explícito en el inicio del famoso símil¹³ del alma con un carruaje alado que encontramos en el *Pedro*¹⁴: «Admitamos que se parece a la *conjunción de fuerzas* de un tronco alado de corceles y su cochero». En cambio, en el *Timeo* las «partes del alma» son auténticas partes, obra la primera y principal del Demiurgo o Artífice y las otras dos de los dioses jóvenes. Algo similar encontramos en el *Político* donde se distinguen claramente elementos de «origen eterno» y elementos de «origen animal».

Pues bien, para Plutarco, el alma «según Platón» es solamente la del *Timeo* y, en este tratado, lo que de veras le interesa es el alma del Mundo, que ha sido hecha por el Artífice.

Plutarco entra en materia transcribiendo literalmente el pasaje del *Timeo* en el que Platón describe el proceder del Demiurgo para conformar el alma. Las dificultades que el pasaje en cuestión suscita¹⁵ justifican sobradamente la variedad y disparidad de interpretaciones a las que ha dado lugar. Nuestras dificultades no proceden de la esencia inmutable y eterna en la que hemos de ver la proyección en el mundo de lo creado de las Formas o Ideas, sino de la

esencia divisible porque la expresión platónica sugiere¹⁶ la presencia de un elemento corporal en la constitución del alma, cuando, al parecer, lo que pretende es destacar la idea de divisibilidad¹⁷. En todo caso, Plutarco rechaza la posibilidad¹⁸ de entender que el alma sea mezcla de esencia inteligible y esencia sensible, porque esta fórmula es aplicable al alma y a cualquier otra cosa. En este mismo sentido abunda cuando, más abajo, insiste: «de la materia, lo conformado por participación y representación de lo inteligible, es directamente tangible y visible; el alma, en cambio, escapa a toda percepción», o cuando, polemizando con los que entienden que son las Ideas, y no sus imágenes o copias, las que entran en la *chōra*, dice en 1023A: «los que creen que la materia corpórea se mezcla con la indivisible, se equivocan por completo». Con todo ello queda claro que Plutarco nos exige distinguir entre el elemento material, que en parte coincide con la *hylé* aristotélica, y la esencia divisible, cuya naturaleza debe ser vinculada al carácter múltiple del *ápeiron* —lo ilimitado— en *Filebo* 24e-25a.

Frente a quienes, como acabamos de ver, sostienen que el alma es mezcla de ser y devenir, Ferrari¹⁹ da a entender que la mezcla es un modo de expresar el carácter *metaxý* del alma²⁰ «un'essenza intermedia, ontologicamente collocabile tra il piano intelligibile e quello

sensible», a cuyo caracter intermedio entre ser y devenir corresponde la función cosmológica del alma, encargada de transmitir al cosmos sensible la racionalidad y normatividad que regulan el mundo inteligible. En mi opinión, en cambio, el principal cometido del proceso de mezcla es de índole ontológica, manifestar que el Demiurgo al plantearse la construcción del alma pone cuidadosamente los medios para que ésta sea *hén ek pollôn*. De hecho, si mi interpretación²¹ de los intervalos es aceptable y cabe pensar que los segmentos conmensurables, los primeros que corta en la amalgama de las tres esencias el Demiurgo, eran indispensables para la posterior inserción de los segmentos inconmensurables, podemos entender que fuera asimismo necesaria la presencia de la esencia divisible en la mezcla para que la indivisible pudiera cumplir su función unificante.

Por otra parte, como la oposición entre esencia indivisible y esencia divisible se expresa también en la oposición entre «inmutable» y «sometida a proceso de cambio», es posible entender la expresión platónica de acuerdo con lo que Timeo expone en 37a-c y, de nuevo, en 43a-c sobre las funciones cognitivas del alma, cuyo primer eco encontramos en este tratado en la síntesis de la interpretación de Crantor de Solos, y que Plutarco menciona en 1024 cuando dice de la esencia divisible que «no es otra cosa sino el

movimiento susceptible de opinar e imaginar, el cual es compatible con lo sensible».

Una vez que ha refutado la tesis de Jenócrates —el alma es número que se mueve a sí mismo— y la de Crantor —para poder captar tanto lo inteligible como lo sensible el alma tiene que ser mezcla de ambos— y los demás errores en que incurren uno y otro —ni el alma ni el mundo han sido generados y la exposición platónica no es más que un expediente para explicar las facultades del alma—, Plutarco procede a dar su propia interpretación. Para ello va citando los pasajes del *Timeo* que le parecen relevantes, a cada uno de los cuales sigue la correspondiente aclaración apoyada en la mención de los pasajes de otros diálogos susceptibles de apoyar la interpretación de Plutarco.

La estructura formal de esta exposición reproduce la del conjunto del tratado, porque, de nuevo, encontramos dos partes, subdivididas, a su vez, en dos apartados en la mayoría de los cuales el esquema se reproduce porque Plutarco aborda en dos momentos la explicación relativa al alma del Mundo y la paralela respecto al cuerpo del Mundo. Así obtenemos el siguiente esquema:

1. La generación del alma según Platón

- 1.1. El Mundo ha sido creado por el dios

1.1.1. Por creación del alma hemos de entender la imposición de orden, razón y armonía al alma precósmica, ese principio desordenado e indefinido que se mueve a sí mismo y produce movimiento, al cual Platón ha llamado muchas veces «necesidad» e, incluso, en cierto pasaje de *Las Leyes*, «alma desordenada y perversa».

1.1.2. Por creación del cuerpo del mundo hemos de entender la imposición de formas y figuras regulares al receptáculo material que, como tal, tenía ya dimensión, extensión y espacialidad.

1.2. Constituye un error gravísimo el confundir la materia y la «necesidad»: el origen del mal.

1.2.1. La materia corporal es lo que Platón llama «naturaleza receptáculo de todo» y «sede y nodriza de los seres generados»; la del alma, «ausencia de límite», «necesidad» y «alma desordenada y perversa».

1.2.2. La primera, como carece de toda calidad y de capacidad propia, es neutra. La «necesidad» es causa del mal.

1.2.3. Conclusión de 1.2.: Platón no merece los reproches de Eudoro.

1.3. Conclusión de 1:

1.3.1. El modo de entender el acto de creación anteriormente expuesto nos impide acusar a Platón de contradecirse, pues con tanta razón dice en el *Fedro* que el alma — precósmica— no ha sido generada como dice en el *Timeo* que el alma dotada de orden, razón y armonía lo ha sido.

1.3.2. Lo mismo cabe decir con respecto al cuerpo del Mundo.

2. Facultades del alma e ingredientes de la amalgama

2.1. Capacidad cognitiva y las esencias indivisible y divisible

2.1.1. Conocer lo inteligible

2.1.1.1. Crítica a los discípulos de Posidonio que consideran al alma un ser intermedio entre lo sensible y lo inteligible.

2.1.1.2. Crítica a quienes consideran que el alma es una Idea.

2.1.2. Juzgar lo sensible: Nuevo argumento contra Jenócrates y Posidonio porque ni en los límites ni en los números hay huella alguna de la capacidad por la que corresponde a la naturaleza del alma juzgar lo sensible.

2.2. Alteridad e identidad se relacionan con diferencia y orden. La identidad procede de la unidad y la alteridad de la diada.

2.2.1. Alteridad e identidad y las primeras facultades del alma: discernimiento y movimiento. Naturaleza de la imaginación y del recuerdo.

2.2.2. La naturaleza indivisible y la divisible median entre alteridad e identidad y permiten la trabazón del alma, que fue modelo de la del cuerpo.

2.3. Las facultades del alma encarnada. La copresencia de la esencia indivisible y de la divisible como clave de las antitéticas facultades del alma: no hay afección humana totalmente exenta de razonamiento ni actividad intelectual en la que no haya una parte de deseo, ambición, placer o dolor; el alma es simultáneamente contemplativa y práctica; etc.

2.4. Conclusión de 2: Por ser combinación de la esencia divisible y de la indivisible, de alteridad e identidad, el alma es vida consciente del Universo. Pruebas con respecto al alma humana; id. con respecto al cielo.

3. Conclusión de la exposición sobre la generación del alma.

Segunda parte: los números.— La primera parte termina con una alusión a los números en la que Plutarco encuentra excusa para exponer su opinión sobre ellos; al hilo de la misma encontraremos cumplida información sobre las especulaciones aritméticas, musicológicas y astronómicas basadas en lo que Platón dice en *Timeo* 35b-36c.

Tras la consabida cita del pasaje del *Timeo*, aparece el sumario de los puntos que van a ser tratados:

a) ¿Cuáles son los números que Platón inserta en los intervalos dobles y triples y cuáles son los que dan lugar a las proporciones descritas?

b) ¿Hay que disponer esos números seguidos en una sola fila, o en dos, en un esquema con forma de lambda?

c) ¿Cuál es su función en la constitución del alma?

Plutarco se entretiene en el desarrollo de la primera cuestión porque, aun reconociendo que lo que realmente le interesaba aquí a Platón es la relación proporcional que los números y medias determinan, espera que su exposición pueda aclarar mejor el texto y, sobre todo, porque encuentra en él la ocasión de una especulación «que no carece de encanto filosófico». En contrapartida la segunda es la más breve;

Plutarco adhiere aquí a la tesis de Crantor, porque le parece que es la que cuadra mejor con el texto platónico. En cuanto a la tercera. Plutarco rechaza todas las interpretaciones astronómicas para, en una especie de construcción anular, afirmar que la importancia de esas relaciones y números reside en que expresan la trabazón y concordancia del alma, lo cual enlaza con las palabras finales de la primera parte.

En la complacencia de Plutarco en este desarrollo de aritmología podemos confirmar la información que él mismo nos proporciona en el *La E de Delfos* 387F donde refiere que en su juventud se sintió fuertemente atraído por las ciencias matemáticas, gusto que atribuye a la influencia de su maestro Amonio. Podemos poner en paralelo esta afirmación con el juicio de valor positivo que, como acabamos de ver, la considera una especulación «que no carece de encanto filosófico». Pero Plutarco, que dedica unas veinte páginas a operar con esos números, no precisa en qué estriba ese «atractivo» que parece devaluar cuando, como para disculparse, asegura que su exposición puede servir de base a ejercicios prácticos por parte de sus hijos.

De todos modos, esa supuesta utilidad práctica no basta para responder a la primera pregunta que surge en el lector «¿qué significa, a qué apunta este excursus?», pregunta que, a su vez,

conduce a otra previa «¿qué alcance hemos de reconocer a los números que utiliza Platón en el *Timeo*?». Para ésta se han propuesto respuestas de todo tipo, que, como suele ocurrir, han sido criticadas por los defensores de otras hipótesis. Parece indicado partir de la opinión de Aristóteles²² para quien en el *Timeo* «el alma queda dividida *katà tous harmonikoùs arithmoús*», expresión que debemos entender como «de acuerdo con el tipo de proporciones matemáticas que llamamos armónicas». Pero Plutarco rechaza la interpretación matemática cuando, en este mismo tratado²³, advierte

Platón no introdujo las medias aritméticas y armónicas por hacer una exposición de teoría matemática, innecesaria para su hipótesis física, sino porque ese desarrollo era muy especialmente adecuado para la constitución del alma.

Muchos sufragios ha tenido la interpretación basada en la teoría de la Música, que nos permite vincular estas relaciones con los pitagóricos y alcanzar la armonía de las esferas²⁴; pero no faltan quienes piensan que lo que aquí dice Platón nada tiene que ver con la Música²⁵, empezando por el propio Platón, quien en *República* 531c rechaza para sus futuros guardianes el modo de estudiar la armonía que practican los que «buscan números en los

acordes percibidos por el oído, sin remontarse a las preguntas de qué números son concordes y cuáles no y por qué lo son los unos y no los otros». Otros más nos proponen que veamos esos números como transposición de la teoría musical a la Metafísica; sin embargo, no conviene olvidar que en un conocido pasaje de la *República*²⁶ Platón habla de ésta como «lo que viene detrás de los números» y que, como indica la calificación de *physikós* que la tradición ha otorgado a este diálogo y como confirma la cita de Plutarco que acabamos de recoger, con la creación del Mundo abandonamos el ámbito de las Ideas para adentrarnos en el de lo creado.

Por otra parte, dado que, mientras los primeros intervalos determinados por el Demiurgo son conmensurables tomando como unidad de medida el primero²⁷ y que los que resultan de la introducción de las medias aritméticas y armónicas en los que son «duplos y triplos», esto es, la introducción en ellos de intervalos de $3/2$, $4/3$ y $9/8$, son conmensurables en unos casos pero no en otros, los intervalos *de la tercera generación*, es decir, los que resultan de la tercera operación del Demiurgo que «rellenó todos los de $1+1/3$ con intervalos de $1+1/8$, dejando en cada uno de ellos una fracción que forma un intervalo²⁸ definido por la relación del número 256 al número 243», son siempre inconmensurables²⁹; dado, pues, que en la

segunda y la tercera etapas estamos siempre ante casos de división de segmentos en partes desiguales, en los que se resta un segmento mayor que su mitad, cabría poner esto en relación con un caso singular de lo anterior, la división de segmentos en media y extrema razón, la famosa *Sección áurea* que da cuenta de la planta del Partenón, etc., para pasar, desde aquí, al libro del monje boloñés Luca Pacioli di Borgo *La divina proporción* y, tras él, a Kepler y a todos los que han buscado la realidad de esa proporción en la Música, en las obras de Arte, en el orden cósmico o en la Naturaleza. Con ello entroncaríamos con todos los que, sobre una u otra base, conceden valor simbólico a los números del *Timeo*.

Por mi parte, pienso que la clave pudiera estar en lo que nos dice el propio Platón en *Timeo* 37a

De este modo nacieron el cuerpo visible del cielo y ella (el alma), que es invisible pero participa de razón y armonía, y que es el mejor de los seres engendrados por el mejor de los seres inteligibles y eternos. Así pues, dado que el alma es producto de la mezcla de esos tres ingredientes, la naturaleza de lo mismo y la de lo otro y la sustancia y que *anà lógon meristheîsa kai syndetheîsa...*

Entiendo que la simultánea presencia de divisiones proporcionadas y de su unificación en

un todo³⁰ es aplicación de la doctrina ontológica de *kósmos-táxis* que en *Gorgias* 506d-e nos da acceso a la definición general de la *aretê* de todos los seres, *aretê*³¹ que en el *Timeo* se predica del alma del Mundo mediante la formulación matemática de dicha doctrina. En este planteamiento general la importancia de la exposición relativa a las proporciones determinadas por las divisiones invita a constatar en la copresencia de segmentos conmensurables y no conmensurables que, mientras los elementos conmensurables favorecen la divisibilidad del objeto, son los inconmensurables los que preservan la unidad y, contra Demócrito cuyos átomos se agrupan en conglomerados virtuales, necesariamente divisibles e inestables, de la estabilidad de dicho objeto. No se trata, en mi opinión, de una transposición de las Matemáticas a la Metafísica aupando las primeras al nivel de la segunda o rebajando la Metafísica al nivel de las Matemáticas, sino de otro modo de verbalizar los mismos contenidos ontológicos: mientras en el *Gorgias* Platón recurre al lenguaje común para verter conceptos metafísicos —cf. la aproximación a la doctrina ontológica de *kósmos-táxis* por medio de la analogía técnica en 503e-504a—, en el *Timeo* opta por el lenguaje abstracto de las Matemáticas y, en éste, prescinde de la cuantificación numérica que puedan

expresar los cocientes y prefiere el lenguaje, más abstracto aún, de las relaciones entre números³².

En otros términos, creo que la pormenorizada exposición de las proporciones que resultan de los intervalos trazados en la amalgama de las sustancias constituyentes del alma del Mundo viene a completar, con respecto al alma, la exposición general anticipada en *Timeo* 31c-32a

no es posible que dos elementos solos constituyan una composición como es debido sin un tercero, porque es menester que medie entre ambos un vínculo que los reúna; pues bien, *el mejor vínculo es el que produce la más completa unidad posible entre sí mismo y los términos vinculados, y eso, la proporción es la que, por su propia naturaleza, lo realiza a la perfección*. En efecto, siempre que de tres números cualesquiera..., el de en medio es tal que lo que es el primero con respecto a él, lo es él con respecto al último y, a la inversa, lo que es el último con respecto al medio, lo es éste con respecto al primero, entonces, dado que el medio se convierte en primero y último y el primero y el último se convierten ambos en medios, necesariamente coinciden todos en ser lo mismo con respecto a los otros y, al ser lo mismo unos con respecto a otros, todos forman una unidad.

A esta exposición sobre la proporción continua sigue en el *Timeo* otra sobre la proporción discontinua que Platón necesitaba para construir el cuerpo del Mundo, que ha de ser un sólido y, requiere, por tanto, dos términos medios³³. Podemos prescindir de ella y pasar directamente a la conclusión³⁴ que es la que se encarga de destacar la estabilidad y permanencia del cuerpo del Mundo³⁵,

... nació el cuerpo del Mundo, acordado por la proporción ..., de modo que es indisoluble para todo el que no sea el que lo ensambló.

En resumen, la morosa descripción sobre las proporciones utilizadas en la constitución del cuerpo y, sobre todo, en la constitución del alma del Mundo me parece responder a la voluntad platónica de demostrar que el Demiurgo ha conseguido que tanto el cuerpo como el alma fueran *hèn ek pollôn*³⁶ y, por lo tanto, que sean y sean buenos, porque, como en la famosa comparación del discurso con un ser vivo que encontramos en el *Fedro*³⁷, están constituidos por los elementos que deben constituirlos, que, además, están en el lugar que deben ocupar y que son congruentes entre sí y con el conjunto.

Procede preguntarse ahora si también Plutarco percibió la relación que hay entre los intervalos platónicos y la doctrina ontológica de *kósmos*-

táxis. Las fórmulas que concluyen los dos grandes bloques de su tratado³⁸

el alma... fue ordenada por él, limitando la infinitud con la unidad, para que su esencia llegara participar de límite; mezclando por medio de la capacidad de lo mismo y la de lo otro organización, cambio, diferencia y semejanza; y elaborando, en la medida de lo posible, con todos ellos mutua comunidad y amistad por medio de los números y de la armonía.

y³⁹

producto de esas razones que el demiurgo utilizó y de los números es la armonía y consonancia del alma misma

me inducen a pensar que, efectivamente, es muy posible que así fuera. En ello podríamos tener una de las claves del acusado prurito por acotar la argumentación a los estrictos márgenes del método puramente científico que aplica la más excelsa de las ciencias dianoéticas, la Matemática, que es, sin duda, lo primero que llama la atención en el desarrollo sobre los números del tratado *Sobre la generación del alma*. Este primer objetivo puede explicar la escasísima presencia de datos simbólicos en el mismo, si es que cabe conceder tal carácter a observaciones como la de que doscientos diez es el número de días de gestación en el que nacen

completamente formados los sietemesinos⁴⁰ o que el veintisiete es el ciclo de la luna⁴¹ o bien a puntualizaciones terminológicas encargadas de hacernos saber que los pitagóricos llamaban al trece «resto», al treinta y cinco «armonía», al seis «matrimonio» porque es producto de un número par por uno impar⁴² o al cinco «tremor», «esto es, «sonido», porque creían que el primero de los intervalos del tono que suena es el quinto⁴³», sin que aparezca, en cambio, la menor alusión a hechos del tipo de la utilización del pentagrama, e. e., el pentágono estrellado, como símbolo de la salud⁴⁴ y como santo y seña con el que se reconocían los pitagóricos⁴⁵; lo único que realmente podemos citar en este sentido en el *Sobre la generación del alma* es que al hablar de la *tetraktys* Plutarco la califica de «venerada por los pitagóricos». La voluntad de ceñirse en este tratado a métodos puramente científicos puede explicar la ausencia de elementos genuinamente simbólicos porque, como ha constatado P. Kucharski⁴⁶ y corrobora Y. Vernière⁴⁷, las elucubraciones de aritmología alegórica a las que se dedicaban los pitagóricos no reposaban en un razonamiento racional, sino afectivo, basado en el sentimiento y en la imaginación analógica.

Esto contrasta con lo que es fácil constatar en otros tratados, concretamente en el *Isis y Osiris*, en *La E de Delfos*, en *La desaparición de los oráculos* en los que Plutarco no teme apelar a los

valores simbólicos de los números y de las figuras geométricas⁴⁸; y asimismo con el contenido de un fragmento de Plutarco que nos ha sido transmitido por Estobeo⁴⁹ en el que Vernière⁵⁰ ha podido detectar una confesión de simpatía para con el simbolismo pitagórico.

Para intentar explicar la disparidad evidente en la conducta de Plutarco con respecto al simbolismo pitagórico en el *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* y en los demás tratados citados puede ser útil recordar una serie de hechos como son el que las relaciones de Platón con los pitagóricos que sobrevivieron a la matanza de Tarento en Magna Grecia y con los que se establecieron en Tebas y en Fliunte tuvieran eco en el interés de varios de sus discípulos —Espeusipo, Jenócrates, Heraclides Póntico, Aristóteles— por la figura de Pitágoras y por relacionar las doctrinas de los pitagóricos, especialmente, la de los Números, con la filosofía platónica; o el que el platonismo del s. I d. C. no fuera inmune al eclecticismo y al sincretismo tanto filosófico como religioso y el que en sus representantes más conspicuos sea perceptible un claro influjo del pitagorismo que resurge ya en el siglo anterior⁵¹ y que, a su vez, los pitagóricos de esta época practicaran un pitagorismo platonizante⁵²; o, también, el que el fragmento recién mencionado, tras comparar el tipo de enseñanza que proporciona el simbolismo

pitagórico con un proceso de iniciación, precise que de lo que se trata es de que lo dicho resulte inmediatamente claro e identificable para los adeptos y anodino y romo para los extraños, de lo que podría deducirse, junto al carácter esotérico de los arcanos de la doctrina, un testimonio de la necesidad que tuvo la secta de protegerse, lo cual concuerda con las noticias que tenemos de que pitagóricos destacados —Nigidio Fígulo, por ejemplo— fueron expulsados de Roma, acusados de cometer sacrilegio y dedicarse a la magia. A la vista de todo esto cabe pensar que la ausencia de elementos simbólicos en el tratamiento de los números del *Sobre la generación del alma* puede responder a la voluntad de Plutarco de evitar a la doctrina platónica la peligrosa vecindad de una secta que el poder político no veía con buenos ojos⁵³.

Lo que en todo caso resulta evidente es que Plutarco confina su exposición a lo estrictamente matemático y, en este ámbito, a la Aritmética, intentando demostrar que, con respecto a todas y cada una de las exigencias que desde la Aritmética, la Música o la Astronomía puedan plantearse, las proporciones y los números que las forman en el *Timeo* son realmente adecuados para suministrarnos la fórmula matemática de la unidad del Alma del Mundo; pero, puesto que éste es, a juicio de Platón, un *zôon*, un ser vivo, podemos sospechar que esa fórmula es la de *lo*

vivo, la de la vida, aunque por ese portillo se nos vuelva a colar el simbolismo tan cuidadosamente amordazado por Plutarco⁵⁴.

TABLA DE VARIANTES TEXTUALES

	HUBERT	NOSOTROS
1013B (11)	εἶπη	εἶποι Mss B, r (<i>ex</i> CHERNISS).
1016C (12)	ἀφ' αὐτοῦ	ἀπ' αὐτοῦ Mss.
1025C (6)	† εἰς δὲ θνητὰ	εἰς δὲ θνητὰ
1025D (7)	ἄφθαρτα καὶ αὐτὰ σωμάτων	ἄφθαρτοι καὶ αὐταὶ σωμάτων MÜLLER.
1025F (6)	γενέσθαι·	γενέσθαι, CHERNISS.
1025F (9)	† γένεσιν	γένεσιν
1017E (4)	τροφόν	τρόμον, TANNERY (<i>ex</i> CHERNISS).
1018F (10)	lacuna	τὰ πέντε καὶ πεντή- κοντα ποιοῦσι· τού- του δὲ ὁ μὲν ἄρτιος CHERNISS.
1019D (12)	† ὅτι	ὅτι
1029C (12-13)	ἓνα <ἐκάστην> τόνον	ἓνα τόνον
1029D (28)	σώμασιν.	σώμασιν, CHERNISS
1030B (4)	lacuna	<κρύουσι> MAUROM- MATES

¹ Un tratado que se presenta como una carta a sus hijos. Sobre este escrito como híbrido del tratado filosófico y del comentario textual, así como sobre los precedentes de dicha hibridación, véase FERRARI, «Introduzione», ob. cit., págs. 10-11.

² Conocidas son las críticas a los planteamientos heraclíteos, especialmente al *dedalismo* de las definiciones propuestas en el *Eutifrón* y al *pánta rhei* en el *Crátilo*. El movimiento adquiere explícitamente rango ontológico cuando es considerado uno de los principios en el *Sofista*.

³ Casualmente el *Sobre la generación del alma* en el «*Timeo*» es el único tratado plutarqueo de objetivo metafísico que se conserva; cf. P. THÉVENAZ, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, París, 1938, pág. 2.

⁴ Del alma del Mundo hablará PLATÓN en *Filebo* 30a-b; puede considerarse implícita en *Político* 269d-273b, donde el mundo es considerado un ser vivo.

⁵ Cf. P. THÉVENAZ, ob. cit., pág. 9.

⁶ Cf. *Sobre la generación del alma*... 1012d y 1027a.

⁷ Hoy leemos los capítulos 1-10 (= págs. 1012B-1017C); después 21-21 (págs. 1022E-1027F), seguidos de 11-20 (1017C-D-1022E) y, por último, 30-33 (1027F-1030C).

⁸ «Plutarch's *De animae procreatione in Timaeo*. An Analysis of Structure and Contents», *ANRW* II 36. 1, 1987, págs. 234-247.

⁹ Cf. FERRARI, «Introduzione», ob. cit., pág. 10.

¹⁰ Cf. AGUILAR, ob. cit., pág. 165: «Plutarco no considera diacrónicamente la obra de su maestro y la utiliza como si fuera un sistema coherente de pensamiento sincrónico», y FERRARI, «Struttura e funzione», pág. 537: «La convinzione che la filosofia contenuta nei dialoghi fosse

qualcosa di unitario e sistematico si impone nell'ambito del platonismo antico tra il I sec. e il II d. C».

¹¹ *República* 435d: «con métodos como los que venimos empleando ahora en la exposición no vamos a alcanzar nunca nuestro propósito, sino que el camino que lleva hasta allí es otro más largo y complicado...».

¹² *República* 504c: «No es fácil, ..., que sea eterno algo compuesto de muchos elementos y, como se nos muestra ahora el alma, con una composición que no es la mejor... El que el alma es inmortal, nos lo imponen no sólo nuestro reciente argumento, sino que también lo podrían hacer otros más; pero para saber cómo es de veras es menester contemplarla, no como la vemos ahora degradada por su comunidad con el cuerpo, sino ... pura...».

¹³ El símil no es más que *un pis aller*, pero «la exposición completa de todos los aspectos de su naturaleza sólo un dios podría hacerla, y sería larga». Como en *República*, PLATÓN advierte al lector sobre las limitaciones de la explicación que le ofrece.

¹⁴ *Fedro* 246a.

¹⁵ W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy. Volume V. The later Plato and the Academy = Historia de la Filosofía Griega. V. Platón. Segunda época y la Academia* [trad. esp. ALBERTO MEDINA GONZÁLEZ], Madrid, 1992, pág. 308, dice, al hablar del *Timeo* que ésta es «... la frase más difícil y debatida de todo el diálogo. Sea cual sea la lectura e interpretación que se haga de la misma, la reflexión posterior sugiere dificultades irresolubles». La interpretación de Plutarco, que se inspira en la mezcla de los cuatro elementos constitutivos del cuerpo, aparece en 1025B.

¹⁶ Cf. CORNFOD, *Cosmology* págs. 59-66 y BRISSON, *Le Même et l'Autre*, pág. 272.

¹⁷ Desde este punto de vista la mención de los cuerpos se justifica en el hecho de que dicha divisibilidad es

especialmente perceptible en los cuerpos sometidos a evolución y cambio.

¹⁸ Cf. PROCLO, *In Tim.* 2, 117 DIEHL; CORNFORD, *Cosmology*, pág. 63; GUTHRIE, *Historia V...* [trad, esp.], págs. 312-313, la clave de cuya interpretación reside en *Timeo* 37a-c, un pasaje en el que Platón describe cómo el alma del mundo, «cuando al girar sobre sí misma, entra en contacto con algo que tiene naturaleza dispersa o con algo que es indivisible...», justificando en la mención de la esencia indivisible y la esencia divisible la capacidad que tiene el alma para distinguir un particular de otro y un particular de una Idea.

¹⁹ FERRARI, «Introduzione», *ob. cit.*, págs. 35-36.

²⁰ Para FROIDEFRONT, art. cit., pág. 198, n. 48, la función de intermediaria entre lo inteligible y lo sensible, que Plutarco sugiere en este tratado, es precisado en el *Isis y Osiris*, donde se convierte en una de las piezas esenciales de la filosofía y de la teología de Plutarco.

²¹ *Vide infra.*

²² ARISTÓT., *Acerca del alma* I 3, 10.

²³ *Sobre la generación del alma...* 1028A.

²⁴ Aunque las proporciones en cuestión puedan aplicarse a la escala musical, esto sería, desde el planteamiento del *Timeo*. algo secundario, porque el Demiurgo construye estas proporciones antes de haber creado el cuerpo del Mundo y, por lo tanto, antes de que existan cuerpos regulares, dotados de movimientos regulares que puedan emitir sonidos regulados rítmicamente.

²⁵ En este mismo sentido véase, B. KYTZERL, «Die Weltseele und der musikalische Raum », *Hermes* 87, 1959, 405-406, y BURKERT, *ob. cit.*, págs. 307-308, que nos invita a considerar otro tipo de «Música cósmica», el ritmo de las estaciones, que depende del curso del Sol.

[26](#) *República* 507b.

[27](#) Los demás miden respectivamente 2, 3, 4, 9, 8 y 27 unidades.

[28](#) A este intervalo, el *leîmma* o *resto*, se le atribuye a veces el valor de 13, que es la *diferencia* entre los dos números cuya razón define al segmento en cuestión. Para que el segmento cubierto por $9/8$ y el segmento del resto fueran conmensurables el *cociente* de la razón tenía que ser un número entero.

[29](#) Del interés platónico en el problema de las magnitudes conmensurables e inconmensurables tenemos pruebas en *Teeteto* 147c-148a y en *Leyes* 819d-822d, cf. especialmente 820c y la exposición de K. POPPER, *ob. cit.*, págs. 494-498.

[30](#) En *Banquete* 192e y en *República* 443e *bueno* es lo que ha llegado a ser uno.

[31](#) Como acabamos de ver el alma «es el *mejor* de los seres engendrados».

[32](#) J. MOREAU, *La construction de l'idéalisme platonicien*, reimpr. Hidesheim, 1967, págs. 309-310 y págs. 316-318 sobre la proporción como relación unificante. Por su parte, H.-G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hamburgo, 1968, insiste en la transposición que hace Platón de las concepciones del número o de la armonía de los pitagóricos a lo ontológico, cf. págs. 105 ss. («Platos dialektische Ethik») y 258 ss. («amicus Plato, sed magis amica veritas»).

[33](#) La gran diferencia entre los dos medios de la proporción que fragua la unidad del cuerpo del Mundo y las dos medias establecidas para conseguir la de su alma estriba en que en el primer caso esos dos medios forman parte de una sola proporción geométrica discontinua, mientras que en el caso del alma cada una de las medias corresponde a una proporción distinta — una aritmética y otra armónica—, aunque los

intervalos que una y otra determinan quedan unificados cuando el Demiurgo los «rellenó» con los de 9/8.

[34](#) *Timeo* 32c.

[35](#) La afirmación paralela con respecto al alma aparece en *Timeo* 37a.

[36](#) Cf. *Timeo* 33c y 35b. FERRARI, «Commente», págs. 327, se acerca en cierto modo a la opinión que sostengo: «L'inserimento dei medi tra i *diastemata* prodotti dalla prima operazione dovrebbe avere la funzione di compattare la struttura dell'anima...», una idea que BRISSON, *Le Même*, pág. 327, prefiere expresar metafóricamente: «Et au niveau de l'âme du monde, la structure mathématique permet de surmonter la *bia* qu'implique le mélange 'au même de la nature de l'autre rebelle au mélange'».

[37](#) *Fedro* 264c.

[38](#) *Sobre la generación del alma...* 1027A.

[39](#) *Ibid.* 1030C.

[40](#) *Ibid.* 1018B.

[41](#) *Ibid.* 1018E.

[42](#) *Ibid.* 1017F-1018A.

[43](#) *Ibid.* 1017E.

[44](#) Cf. LUCIANO, *Pro lapsu inter salutandum*.

[45](#) Cf. ARISTÓXENO, *P. A.* en JÁMBLICO, *Vida Pitagórica* 230-232.

[46](#) P. KUCHARSKI, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, París, 1952, pág. 43, citado por Y. VERNIÈRE.

[47](#) Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, París, 1977, págs. 27-28.

⁴⁸ La relación de los casos puede verse en Y. VERNIÈRE, *Ob. cit.*, págs. 28-30. Como apunta R. M. JONES, *The platonism of Plutarch and Selected Papers*, Nueva York-Londres, 1980, pág. 14, n. 47, el propio Lamprias, que es el que ha acudido a la teoría de los números en el *La E de Delfos* no le concede demasiada importancia y tanto en *Charlas de sobremesa* 740 como en 743 son rechazadas las explicaciones basadas en dicha teoría. Esto lo lleva a concluir (pág. 15) «number speculation had very little importance for Plutarch».

⁴⁹ ESTOBEO III, I, 199 = PLUT., *Frag.* 202, SANDBACH.

⁵⁰ *Ob. cit.*, pág. 22.

⁵¹ Sobre la continuidad de la tradición pitagórica véase BURKERT, «Hellenistische Pseudopythagorica», *Philologus* 105 (1961), 16-43 y 226-226.

⁵² Sobre este tema véase J. M. DILLON, «‘Orthodoxy’ and ‘eclecticism’. Middle Platonists and Neo-Pythagoreans», en J. M. DILLON & A. A. LONG (eds.), *The Question of ‘Eclecticism’*. *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1988.

⁵³ Ejemplo de ello puede ser la comparación, favorable a Platón, de la *tetraktys* pitagórica y la platónica en 1017D y en 1019B.

⁵⁴ BURKERT, *Ob. cit.*, pág. 397, n. 49: «He finds a deep meaning in any combination of the numbers given in the *Timaeus*». Él piensa en la «consideration of individual numbers», yo me inclino a pensar que, por su fidelidad a Platón, debía encontrarlo en esa proporción. Sobre la consideración del poder de cada número tomado en sí mismo, mientras las relaciones entre ellos quedan en segundo plano, como una de las características de la aritmología pitagórica, cf. KUCHARSKI, *ob. cit.*, pág. 67.

A Autóbulo y Plutarco su padre les desea prosperidad.

[1012B] **1.** Como pensáis que es menester que lo que, de palabra y por escrito, tengo repetido, aunque desperdigado, unas cosas en unos y otras en otros pasajes de mis escritos dedicados a explicar la opinión que, a mi parecer, tenía Platón sobre el alma, quede sistematizado y que sea objeto de un tratado independiente esa exposición dado que no es fácil hacerlo de otro modo y que, por oponerse a la mayoría de los platónicos, tiene que ir justificándose, voy a empezar por citar literalmente su doctrina, según está escrita en el *Timeo*¹

de la esencia² sin partes³ y por siempre inmutable y de la divisible que, por el contrario, está sometida a cambio⁴ en los cuerpos⁵ compuso un tercer tipo de esencia intermedio, y asimismo con respecto a la naturaleza de lo mismo y a la de lo otro⁶; también con respecto a ello la constituyó como intermedia de lo que no tiene partes y de lo divisible con relación a los cuerpos de uno y otro. Y, tomando esas esencias, que

eran tres, las mezcló⁷ a todas en una forma única, forzando la naturaleza de lo otro, que es difícil de mezclar, a ajustarse a lo mismo. Conque, una vez que consiguió con la mezcla la esencia intermedia y que de las tres hizo una, de nuevo dividió ese todo en tantas partes como convenía, quedando compuesta cada una de lo mismo, de lo otro y de la esencia⁸. Fue haciendo las partes del modo siguiente...

Empezar por exponer ahora en sus pormenores todas las discrepancias que ese texto ha suscitado entre los comentaristas sería tarea inmensa y, para vosotros, que estáis prácticamente [D] al tanto de la mayoría de ellas, ociosa. Pero puesto que de los autores importantes, a unos los capitanea Jenócrates⁹ que afirma que la esencia del alma es número que se mueve por sí mismo, mientras que otros siguen a Crantor¹⁰ de Solos que compone el alma combinando la naturaleza inteligible y la que elabora la opinión acerca de las cosas perceptibles¹¹, espero, al aclarar esas ideas, proporcionaros, a modo de preludio, en alguna medida su explicación.

2. Breve es la crítica a ambas posturas: los unos¹² piensan, en efecto, que con la mezcla de la esencia indivisible y la divisible no se explica nada más que el origen del número, [E] pues indivisible es lo uno y divisible lo múltiple, y de éstos nace el número¹³, cuando lo uno delimita a lo múltiple e impone límite a la infinitud¹⁴, a la cual llaman también diada¹⁵ indefinida (es más, Zaratas¹⁶, el maestro de Pitágoras, la llama madre del número, y al uno, padre¹⁷; y también por eso dicen que los más perfectos de los números son los que se parecen a la unidad¹⁸). Pero el alma no es todavía ese número, pues le falta la capacidad de mover y de moverse, sino que, una vez que se han combinado lo mismo y lo otro, de los cuales éste es principio de movimiento y cambio y aquél de reposo¹⁹, nace el alma, que no es menos capacidad [F] de detener y detenerse que de moverse y poner en movimiento²⁰. Por su parte, los seguidores de Crantor, dado que adoptan como premisa el que la tarea propia del alma es formar juicios sobre lo inteligible y lo perceptible y las diferencias y similitudes de éstos entre ellos mismos y en sus mutuas

relaciones²¹, afirman que, para que pueda conocerlo [1013A] todo, de todo ello es mezcla el alma. Pues bien hay cuatro principios²²: la naturaleza inteligible que es siempre invariable e idéntica, la relativa a los cuerpos, sensible y cambiante²³ y, además, la de lo mismo y la de lo otro, porque cada una de esas dos participa de alteridad y de identidad.

3. Por igual creen todos ellos que el alma no ha nacido en el tiempo y que no es engendrada, y sí que tiene más facultades, descomponiendo en las cuales su esencia por necesidad expositiva²⁴, Platón sugiere en su explicación que nace y es el resultado de una mezcla²⁵. E, igualmente, que al reflexionar sobre el mundo, tiene conciencia de que es eterno [B] y no engendrado, pero al ver que es difícil captar de qué modo está ordenado y regulado para quienes no presuponen ni su generación ni la presencia previa de capacidades generativas, optó por esa vía. Aunque tales sean en líneas generales²⁶ las opiniones que sostienen, Eudoro²⁷ piensa que unos y otros se mantienen en los límites de lo verosímil; a mí, en cambio, me parece —ya que hay que

recurrir al criterio de la verosimilitud— que ambos se han desviado totalmente de la opinión de Platón puesto que no estaban desarrollando sus propias doctrinas, sino que querían decir algo concorde con la de aquél. En efecto, no queda claro cómo la citada mezcla de la esencia inteligible y de la perceptible es más generación del alma que de los demás seres, objeción que se le puede ocurrir²⁸ a cualquiera. Así, ese mismo mundo que acabamos de mencionar —y cada una de sus partes— está compuesto de esencia corporal y de esencia inteligible, de las cuales la primera proporciona al producto materia y fundamento y la otra forma²⁹ y estructura³⁰. Además, de la materia, lo conformado por participación y representación de lo inteligible, es directamente tangible y visible³¹; el alma, en cambio, escapa a toda percepción³². Por lo que respecta al número, nunca dijo Platón que el alma lo fuera, sino movimiento que por siempre se mueve a sí mismo³³ y «fuente y principio de movimiento»³⁴; y conforme a número, razón y armonía³⁵ tiene él organizada la esencia del alma, que es subyacente y susceptible de admitir la más

hermosa estructura producida por ellos³⁶. Que no creo yo [D] que sea lo mismo el que el alma esté organizada conforme a número y el que su esencia consista en número; en efecto, también está organizada conforme a armonía³⁷ y, sin embargo, no es armonía, como él mismo demuestra en el *Sobre el alma*³⁸. Meridiano resulta que no ha sido captado por éstos lo de lo mismo y lo otro, pues dicen que lo uno aporta a la generación del alma la capacidad de reposo, y lo otro la de movimiento, siendo así que el propio Platón establece y define en el *Sofista*³⁹ el ser, lo mismo, lo otro y, además de éstos, reposo y movimiento, como diferente cada uno de cada uno y siendo cinco principios independientes unos de otros.

4. Pues bien, lo que éstos —y también la mayoría de los que estudian a Platón asustados y pidiendo socorro— coinciden en manipular, forzar y darle vueltas en todos los sentidos, como si fuera algo horrible e inconfesable que debieran esconder y repudiar el origen y constitución del mundo y de su alma, a saber, que no existen desde la eternidad ni son así por tiempo indefinido, ha sido objeto de un tratado

independiente⁴⁰ y ahora bastará con decir que lo que aniquilan y destrozan por completo es nada menos que la discusión sobre los dioses que Platón⁴¹ reconoce haber utilizado con vehemencia y de modo inadecuado a su edad⁴² contra [F] los ateos. En efecto, si el mundo no es generado, se le arruina a Platón el que por ser más antigua que el cuerpo el alma inicie todo cambio y movimiento, instituida como conductora y primer agente, según dice él mismo⁴³. Por ser qué la una y ser qué el otro se dice que el alma ha nacido antes y que es más antigua que el cuerpo⁴⁴, la exposición lo indicará según vaya avanzando. Pero parece que el hecho de ignorarlo produce una enorme incomprensión e infidelidad a su auténtica doctrina.

5. Por tanto, voy a exponer en primer lugar la opinión que tengo sobre ello⁴⁵, confiando en lo verosímil y armándome de valor, en lo posible⁴⁶, ante lo insólito y paradójico de mi exposición. Luego acompasando explicación y demostración, las iré aplicando a los distintos pasajes⁴⁷. Pues [1014A] bien, en mi opinión, los hechos son como sigue: «Este mundo» dice

Heráclito⁴⁸, «no lo ha hecho ninguno de los dioses ni de los hombres», como si temiera que por tener que renunciar a un dios fuésemos a suponer que un humano fue el que hizo el mundo⁴⁹. Conque mejor será que, confiando en Platón, digamos que el mundo nació por obra del dios y que coreemos⁵⁰ «el uno es el mejor de los seres nacidos y el otro la mejor de las causas»⁵¹, y que la esencia y materia⁵² de la [B] que ha nacido⁵³, no engendrada sino eternamente subyacente⁵⁴, se ofreció al demiurgo para que la dispusiera y organizara y para que, en la medida de lo posible, la fuera haciendo semejante a él⁵⁵. En efecto, la generación no procede del no ser⁵⁶, sino de la situación en la que el objeto no es como es debido o cabal, lo mismo que ocurre con la construcción de una casa, un manto o una estatua. Pues lo que hay antes de la generación del orden⁵⁷ es desorden, y el desorden no es carencia de cuerpo, de movimiento o de alma, sino que tiene el elemento corporal sin forma ni consistencia, y el susceptible [c] de movimiento desorientado y sin ritmo. Y eso era el desajuste del alma cuando no estaba dotada

de razón. Pues el dios no convirtió en cuerpo lo incorpóreo ni en alma lo inanimado, sino que, del mismo modo que no pretendemos que un experto en armonía y ritmo produzca voz y movimiento, sino voz entonada y movimiento acompasado, así tampoco el dios hizo él lo tangible y sólido⁵⁸ del cuerpo, ni la imaginación y la motricidad del alma⁵⁹. Antes bien, tomó ambos principios, el indistinto y oscuro⁶⁰ y el agitado e irracional⁶¹, ambos imperfectos con respecto a lo que es debido e indefinidos, los ordenó, organizó y ajustó, consiguiendo constituir a partir de ellos el ser vivo más hermoso y cumplido⁶².

Conque la sustancia corpórea no es cosa distinta de lo que él llama «naturaleza receptáculo de todo» y «sede y nodriza de los seres generados»⁶³.

[D] **6.** Y a la del alma, la llamó en el *Filebo*⁶⁴ «ausencia de límite», porque carecía de número y razón y porque no contenía límite alguno de defecto y exceso y de diferencia y disimilitud, ni, por tanto, medida; y hay que reparar en que en el *Timeo*⁶⁵ la esencia divisible⁶⁶, que se

combina con la indivisible y de la que se dice que está sometida a cambio en los cuerpos, no es llamada ni cantidad en las unidades y puntos ni longitudes y superficies, propiedades que convienen a los cuerpos y son más propias de los cuerpos que del alma, sino principio desordenado e indefinido que se mueve a sí mismo y produce movimiento, al cual ha llamado muchas veces «necesidad»⁶⁷ y en *Las Leyes*⁶⁸ sin rodeos «alma desordenada y perversa». Y es que esa era el alma en sí, y tuvo que participar de entendimiento, razonamiento y de la armonía de la sensatez⁶⁹ para convertirse en alma del mundo. En efecto, también aquel enorme receptáculo común y material tenía dimensión, extensión y espacialidad, pero estaba falto de belleza, de forma y de figuras regulares; y las obtuvo, para, al quedar ordenado, dar lugar a los variados cuerpos y órganos de las plantas y animales, de la tierra, el mar, el cielo y las estrellas. En cambio, los que atribuyen a la materia y no al alma el principio llamado en el *Timeo* [F] «necesidad» y en el *Filebo* «falta de medida y límite de defecto y exceso acerca de lo más y lo menos», ¿dónde van a

colocar lo que es llamado por él⁷⁰ materia constantemente amorfa y completamente privada de figuras, ayuna de toda calidad⁷¹ y de capacidad propia y lo compara con los aceites inodoros que los fabricantes de perfumes escogen como base? [1015A] Pues no es posible que Platón haya planteado lo que por sí mismo carece de calidad, de actividad y de inclinación⁷² como causa y principio del mal y que haya llamado a la falta de límite indigna⁷³ y artífice de maldad, y otras veces «necesidad que muchas veces lucha de mala manera contra el dios y se le desboca⁷⁴. En efecto, la necesidad⁷⁵ que al cielo «hace dar vueltas en sentido inverso», como se dice en el *Político*⁷⁶ y que lo hace regresar hacia atrás en sentido contrario y el «deseo congénito» y «el elemento inherente a aquella antigua naturaleza, elemento que participaba de mucho desconcierto antes de llegar al actual estado de orden»⁷⁷, ¿de dónde ha nacido en las cosas, si lo subyacente era la materia sin calidad y ayuna de toda causa y que, por su parte, el demiurgo era bueno y quería que absolutamente todo fuera, en la medida de lo posible, parecido a él y que, en tercer [B]

lugar, no había nada al margen de ellos? Nos sorprenden, en efecto, las dificultades estoicas⁷⁸ cuando a partir del no ser, sin apuntar causa ni génesis, introducimos por las buenas el mal; porque, dados precisamente los seres que existían, no es verosímil que ni el bien ni lo que carece de calidad pudieran suministrar la esencia y el origen del mal. Platón, en cambio, no se vio afectado por los mismos recelos que los filósofos posteriores, y al tolerar un tercer principio y potencia entre la materia y el dios, no se vió abocado, como ellos, al más absurdo de los razonamientos, que no sé cómo se las arregla para hacer de la esencia del mal un episodio espontáneo y casual; y eso que a Epicuro no le admiten una [c] mínima inclinación del átomo⁷⁹, so pretexto de que introduce a partir del no ser un movimiento sin causa; ellos, en cambio, afirman que la maldad y tanto infortunio y las incontables diferentes monstruosidades y deficiencias corporales, cuya causa no está en los principios, se han producido secundariamente⁸⁰.

7. Platón no procede del mismo modo, sino que, liberando a la materia de toda

diferencia y colocando la causa del mal totalmente fuera del dios, ha escrito en el *Político*⁸¹ lo siguiente sobre el mundo

En efecto, ha recibido del que lo compuso todas las virtudes, y, en cambio, de su estado anterior todas las dificultades e injusticias que ocurren en el cielo y, tras haberlas recibido [D] de ese primitivo estado, no sólo las padece él, sino que también las produce en los seres vivos;

y un poco más adelante⁸² dice «pero, al correr el tiempo e ir surgiendo en él el olvido, va acrecentando su dominio la influencia del antiguo desequilibrio» y se pone en peligro de «disolverse y en la sede de la desemejanza, que es infinita» volver a caer; en cambio en la materia, como carece de calidad y diferencia, no hay desemejanza. No obstante, por ignorar esto Eudemo⁸³, junto a otros muchos, trata irónicamente a Platón, porque inconsecuentemente, a su juicio, declara causa y principio del mal a la que muchas veces ha sido llamada por él madre y nodriza. Pero es que Platón [E] llama madre y nodriza a la materia y causa del mal al

elemento que agita a la materia y que resulta divisible por lo que respecta a los cuerpos⁸⁴, movimiento desordenado e irracional pero no inanimado⁸⁵, al que, como hemos visto, llama en *Las Leyes* alma contraria y opuesta a la beneficiosa⁸⁶. En efecto, el alma es causa y principio del movimiento, mientras que el entendimiento lo es del orden y del concierto en el movimiento⁸⁷. Que el dios no puso en movimiento la materia inerte, sino que detuvo la materia desacompasada por la causa irracional. Pues no proporcionó a la naturaleza principios de cambio y afecciones, sino que eliminó la indefinición y discordancia del que había en toda clase de afecciones y cambios desordenados⁸⁸, utilizando como instrumentos armonía, proporción y número, cuyo efecto no es [F] proporcionar a las cosas con el cambio y el movimiento las afecciones y diferencias de la alteridad, sino hacerlas más fijas, estables y semejantes a los seres que son constantemente invariables⁸⁹.

Tal es, por tanto, en mi opinión, el pensamiento de Platón.

8. Primera prueba de ello es la solución de la supuesta y [1016A] aparente discordancia y contradicción consigo mismo⁹⁰. Que ni siquiera a un sofista borracho, y tanto menos precisamente a Platón, podría uno atribuirle tal confusión e inconstancia en los argumentos en los que mayor empeño ha puesto como para que diga que una misma naturaleza es, a la vez, no generada y generada —en el *Fedro* dice que el alma no es generada y en el *Timeo* que es generada⁹¹. La demostración del *Fedro* es, de hecho, cosa archisabida por casi todo el mundo: basa en su carácter no generado su condición inmortal y en la capacidad de moverse por sí misma su carácter no generado. En cambio, en el *Timeo*⁹² dice

Pero al alma no la dispuso el dios también con posterioridad al cuerpo, como nosotros que abordamos ahora su descripción después de la de aquél, pues no hubiera permitido que, al ensamblarlos, lo más viejo fuera gobernado por lo más joven. Pero, nosotros, como en buena medida dependemos de la casualidad y del azar,

también hablamos aquí a [B] la ventura. Que él hizo al alma primera en edad y mérito, y más antigua que el cuerpo, como señora que ha de mandar sobre lo que debe ser mandado⁹³».

Y de nuevo, cuando dice⁹⁴ que «ella, al girar sobre sí misma, dio principio al gobierno divino de una vida inextinguible y sensata», afirma

Y entonces nació, por un lado, el cuerpo visible del cielo, y, por otro, ella, invisible, el alma que, en cambio, participa de razonamiento y armonía, generada por el mejor de los seres inteligibles⁹⁵ y eternos como el mejor de de los seres generados.

En efecto, al decir en ese pasaje que el dios es el mejor de los seres eternos y que el alma es el mejor de los nacidos, [C] con esa clarísima diferencia y antítesis la priva de carácter eterno y no generado.

9. Entonces, ¿qué otro modo correcto hay de entender esto más que el que él mismo brinda a quienes quieran aceptarlo? En efecto, declara no generada el alma que, antes del nacimiento del Mundo, lo movía

todo discordante y desordenadamente⁹⁶ y, por el contrario, nacida y generada la que el dios hizo consciente y organizada como una estructura a partir de ésa y de aquella excelente esencia estable, y, dado que con ello proporcionó la capacidad de pensar a lo sensible y a lo móvil el hecho de quedar ordenado por él⁹⁷, la instituyó [D] como guía del Universo. En efecto, en estas condiciones, también declara una veces generado y otras no generado al cuerpo del Mundo, pues cuando dice⁹⁸ que el dios tomó todo lo que era visible y que no tenía reposo, sino que se movía desordenadamente y lo organizó, y más adelante⁹⁹ que los cuatro elementos, fuego, agua, tierra y aire, antes de que naciera el Universo organizado a partir de ellos, provocaban sacudidas en la materia¹⁰⁰ y, por causa de su disparidad, eran agitados por ella, hace que los cuerpos en algún modo preexistan y sean subyacentes al nacimiento del Mundo; y, por el contrario, cuando diga¹⁰¹ que el cuerpo ha nacido con posterioridad al alma y que¹⁰² el mundo es generado, porque es visible y tangible y tiene cuerpo y los seres [E] que tienen esas

características se revelan como sometidos a evolución y generados, está claro para cualquiera que le asigna nacimiento a la naturaleza del cuerpo. Pero esto no quiere decir, ni mucho menos, que se contradiga y se oponga tan a las claras a sí mismo en temas de la mayor importancia. Que tampoco dice que exactamente el mismo cuerpo haya nacido por obra del dios y que existiera antes de nacer. Pues eso sería pura y simplemente suicida, sino que, también con respecto al nacimiento del Mundo, él mismo explica lo que hay que entender

En efecto hasta entonces, dice¹⁰³, todos esos elementos estaban sin proporción ni medida; y cuando el Universo empezó a organizarse, aunque al principio fuego, agua, tierra y aire tenían algunos indicios de sí propios, estaban totalmente en la disposición en la que es lógico que esté cualquier cosa de la que el dios esté ausente; a esos elementos cuya naturaleza entonces era exactamente esa, ante todo les [F] dio configuración por medio de los principios de estructura y de los números.

Y aún antes había dicho¹⁰⁴ que, como la masa del Universo es sólida y tiene profundidad, el trabar su unidad no fue obra de una sola proporción, sino de dos, y después de haber explicado¹⁰⁵ que el dios consiguió la unidad colocando entre el fuego y la tierra el agua y el aire y constituyó el cielo, «a partir de esos elementos que tienen dichas características y que, en cuanto a su número, son cuatro» dice¹⁰⁶

[1017A] nació el cuerpo del Mundo concertado por la proporción, y consiguió que hubiera amistad¹⁰⁷ entre ellos de modo que, por su propia cohesión, nació indisoluble para cualquiera excepto para el que hizo su unidad.

Con ello expone con toda claridad que el dios fue padre y demiurgo no del cuerpo en sí ni de la masa y la materia, sino de la simetría del cuerpo, de su belleza y regularidad¹⁰⁸. Eso precisamente hay que pensar también del alma¹⁰⁹, que, por un lado, tenemos la que ni ha nacido por obra del dios ni es alma del Mundo, sino una

especie de capacidad de traslación e impulso de imaginación y opinión, pero irracional y desordenada, que se mueve a sí misma y está en constante movimiento, y, por otro, la que el propio dios ajustó con los números y razones adecuados e instauró como rectora del [B] Mundo cuando nació, la cual es generada.

10. De que éste era su pensamiento sobre estos extremos y de que no supuso la formación y el nacimiento del Mundo, aunque no ha nacido, e igualmente del alma por puras razones expositivas, es ello una prueba entre muchas ***¹¹⁰ el que, como hemos visto, diga él tanto que el alma carece de nacimiento como que lo tiene y, en cambio, siempre que el Mundo es nacido y generado y nunca que sea no generado ni eterno. Entonces, ¿qué necesidad hay de seguir aduciendo pasajes del *Timeo*? Porque, de principio a fin, el diálogo [C] entero y verdadero trata del origen del Mundo. En cuanto a los demás diálogos, en el *Atlántico*¹¹¹ Timeo nombra en su plegaria al dios efectivamente nacido antaño y cuyo nacimiento se acaba de rememorar en la conversación¹¹²; en el *Político*¹¹³ el

extranjero parmenídeo dice que el Mundo compuesto por el dios participa de muchos bienes y que, si incluye algo ruin y enojoso, lo tiene por el componente de su antigua constitución desconcertada e irracional; y en la *República*¹¹⁴, al empezar a hablar del número que algunos llaman «matrimonio», Sócrates dice: «hay para la criatura divina un período comprendido por un número perfecto» donde lo que llama «criatura divina» no es otra cosa sino el Mundo ***¹¹⁵

[1022E] **21.** Lo que es siempre conforme a lo mismo como forma y estructura, y lo divisible con relación a los cuerpos como receptáculo y materia, y, por último, la mezcla hecha con ambos en común. Pues bien, no se vaya a pensar que la esencia indivisible, inmutable e idéntica, escapa a la división por su pequeñez, como los elementos corporales mínimos [F]¹¹⁶, sino que su carácter simple, impasible y puro y, además, único se define como indiviso e indivisible¹¹⁷; por eso, cuando entra en contacto¹¹⁸ con lo compuesto, divisible y que comporta de un modo u otro diferencia, pone fin a la multiplicidad de éste y lo

traslada a una única disposición por su similitud¹¹⁹. En cuanto a la esencia divisible con relación a los cuerpos, si alguien, por utilizar el mismo nombre, quiere llamarla materia en la idea de naturaleza subyacente a aquélla y receptora de aquélla¹²⁰, eso no afecta al argumento; en cambio, los que creen¹²¹ que la materia corpórea se mezcla con la indivisible, se equivocan por completo, en [1023A] primer lugar porque Platón no ha utilizado en este caso ninguno de sus nombres; en efecto, suele llamarla una y otra vez¹²² «receptora», «receptáculo» y «nodriza», no «divisible con relación a los cuerpos», sino más bien «cuerpo que se divide en lo particular». En segundo lugar, ¿en qué va a diferir la generación del Mundo de la del alma si efectivamente ambos están compuestos de materia y de lo inteligible¹²³? Precisamente el propio Platón, como si quisiera apartar del cuerpo la generación del alma, dice¹²⁴ que lo corpóreo quedó colocado por el dios dentro de ella y luego que desde fuera fue envuelto por ella. En suma, tras haber creado el [B] alma, introduce después en su exposición la hipótesis de la materia¹²⁵, que no había

necesitado en absoluto anteriormente cuando estaba generando el alma, dando así a entender que ésta fue generada al margen de la materia.

22. Argumentos semejantes a éstos cabe oponer también a los discípulos¹²⁶ de Posidonio¹²⁷ porque no se apartan mucho de la materia, sino que, como aceptan que la esencia de los límites es llamada «divisible con relación a los cuerpos» y como los mezclan con lo inteligible, dedujeron que el alma es la idea de lo completamente extenso¹²⁸, constituida conforme a un número que abarca armonía¹²⁹; en efecto, el hecho de que las entidades matemáticas ocupen un lugar intermedio entre los primeros principios inteligibles y las cosas perceptibles¹³⁰, implica que la esencia del alma sea intermedia, puesto que ésta ha recibido de lo inteligible su carácter [c] eterno y de lo perceptible su sensibilidad. Y es que también a éstos se les ha pasado que el dios recurrió a los límites de los cuerpos en un momento ulterior, cuando ya estaba creada el alma, para la configuración de la materia, delimitando y ciñiendo su dispersión y falta de cohesión con las

superficies producidas por los triángulos ensamblados¹³¹. Pero mayor disparate es el hacer del alma una Idea¹³², pues la una está en constante movimiento mientras que la otra es inmóvil¹³³ y la una está libre de la contaminación de lo perceptible¹³⁴, mientras que la otra está adherida al cuerpo¹³⁵; además, el dios es, de la Idea que usa como modelo, imitador¹³⁶, mientras que del alma, en tanto que obra perfecta, artífice. Y que tampoco Platón hace del número esencia del alma, sino [D] ordenada por el número, ya se ha dicho anteriormente¹³⁷.

23. Argumento común contra ambos¹³⁸ es el que ni en los límites ni en los números hay huella alguna de esa capacidad por la que corresponde a la naturaleza del alma juzgar lo perceptible; en efecto, su participación en el principio inteligible produce en ella entendimiento y capacidad de intelección, pero nadie podría admitir por las buenas que opiniones, creencias, imaginación y emotividad provocada por las cualidades de lo corpóreo nacen en ella a partir de puntos, líneas y superficies¹³⁹. Y eso que no son tan sólo las almas de los mortales las que tienen la capacidad de

conocer lo perceptible, sino que dice¹⁴⁰ que también el alma del Mundo, según entre en contacto en su girar sobre sí misma [E] con algo que tenga esencia dispersa o con algo que la tenga indivisible, va expresando con el movimiento que por sí misma impone a todo su ser, a qué es idéntico y de qué distinto, y, en especial, con respecto a qué, cuándo y cómo sucede que cada uno es relativo a cada uno de los demás y es afectado por cada uno en el ámbito de las cosas sometidas a cambio. Términos —en los que a la vez hace un esbozo de las diez categorías¹⁴¹— cuyo contenido deja aún más claro con los siguientes

Un razonamiento verdadero...¹⁴² — dice— cuando se produce acerca de lo perceptible y que el círculo de la alteridad [F], avanzando derecho, informa de ello a toda el alma, se originan opiniones y creencias firmes y verdaderas; pero, a la inversa, cuando trata de lo discursivo y que el círculo de la identidad, en su marcha uniforme, lo manifiesta, llega necesariamente a su culminación la ciencia. Y aquello en lo que se producen ambos tipos de

conocimiento, si a alguien se le ocurriera decir que es otra cosa más que el alma, dirá de todo, menos la verdad.

Pues bien, de dónde ha conseguido el alma ese movimiento susceptible de captar lo perceptible y de formular opinión, [1024A] que es distinto del que capta lo inteligible y concluye en ciencia, es difícil decirlo sin tener perfectamente claro que Platón no se está ocupando ahora¹⁴³ de la constitución del alma a secas, sino del alma del Mundo a partir de dos esencias subyacentes, la superior e indivisible y la inferior, que ha llamado divisible respecto a los cuerpos, que no es otra cosa sino el movimiento susceptible de opinar e imaginar, el cual es compatible con lo perceptible, movimiento no generado, sino eternamente subyacente, lo mismo que el otro. En efecto, la inteligencia la tenía la naturaleza que también tenía la capacidad de opinar, pero aquélla era inmóvil¹⁴⁴ impasible y estaba anclada en la esencia por siempre permanente¹⁴⁵, mientras que esta última era divisible y errante, precisamente por estar adherida a la materia en movimiento y dispersa; pues lo perceptible carecía de

organización; era [B] amorfo e indefinido, y la capacidad correspondiente no tenía ni opiniones articuladas ni todos los movimientos organizados, sino que la mayoría de ellos eran fantasmagóricos y vacilantes y alteraban lo corporal, excepto cuando fortuitamente venían a acertar en el bien¹⁴⁶, pues estaba¹⁴⁷ en medio de ambos y tenía una naturaleza compatible y emparentada con ambos, ya que tenía acceso a la materia con su sensibilidad y a lo inteligible con su capacidad de discernimiento¹⁴⁸.

24. En cierto modo también él lo aclara en este sentido con sus términos, pues dice¹⁴⁹

Éste es, en pocas palabras, el resultado obtenido a partir del planteamiento que obtuvo mi sufragio¹⁵⁰: existen —y ello antes de que naciera el cielo— ser, lugar y generación, tres [C] realidades diferentes.

En efecto, llama «lugar» a la materia¹⁵¹ lo mismo que, a veces, la llama «sede» y «receptáculo»; «ser» a lo inteligible¹⁵², pero «generación», cuando el Mundo todavía no

ha nacido, a ninguna otra cosa más que a la esencia afectada por cambios y movimientos¹⁵³, situada entre lo que conforma y lo conformado¹⁵⁴, la cual transmite aquí las imágenes de allí¹⁵⁵. Precisamente por eso es llamada divisible y también porque era necesario que lo percibido y lo imaginado estuvieran divididos y encajaran respectivamente con la sensibilidad y la imaginación; pues el movimiento sensitivo, que es privativo del alma, se dirige hacia lo que fuera es perceptible; en cambio, la inteligencia en sí era por sí misma [D] estable e inmóvil y, como es innata al alma y en ella ejerce su poder, se mueve en tomo a sí misma y completa su traslación circular en tomo a lo constantemente permanente, intentando arrimarse al ser en la mayor medida posible. También por este motivo resultó difícil de trabar la unión de ambos, porque intentaba unir lo divisible con lo indivisible¹⁵⁶ y lo constantemente móvil con lo que nunca se mueve, así como obligar lo otro a coincidir con lo mismo.

Mas no era la alteridad movimiento como tampoco la identidad reposo, sino principio

de diferencia y desemejanza¹⁵⁷; que cada uno de ellos procede de un principio diferente¹⁵⁸, la identidad de la unidad y la alteridad de la diada. Y [E] con relación al alma queda entonces hecha la mezcla por primera vez, trabándose con números, razones y medias ajustadas¹⁵⁹, y la alteridad, al surgir en la identidad, produce diferencia, en tanto que la identidad en la alteridad produce orden, como es evidente en las primeras facultades del alma. Son éstas discernimiento y movimiento. Por ejemplo, con respecto al cielo, el movimiento hace inmediatamente evidente la alteridad en la identidad con la traslación de los astros fijos y la identidad en la alteridad con el orden de los planetas; en efecto en aquéllos domina la identidad, mientras que en los que giran en torno a la Tierra domina lo contrario¹⁶⁰. El discernimiento, por su parte, tiene dos principios, la inteligencia que va de lo mismo a lo universal¹⁶¹ y la sensibilidad que va de lo otro a cada uno de los particulares [F]¹⁶². El razonamiento es mezcla de ambos, resultando ser intelección con relación a lo inteligible y opinión con

relación a lo perceptible, valiéndose como de instrumentos de los intermedios¹⁶³ productos de la imaginación y de los recuerdos¹⁶⁴, de los cuales unos producen alteridad en la identidad y otros identidad en la alteridad. En efecto, la intelección es movimiento de lo inteligente con relación a lo permanente, en tanto que la opinión es detención de lo sentido con relación [1025A] a lo que está en movimiento. La identidad asienta en el recuerdo la imaginación, que es un trenzado de opinión y sensación¹⁶⁵, mientras que la alteridad vuelve a ponerlo en movimiento en la diferencia de pasado y presente¹⁶⁶, porque se vincula tanto a la alteridad como a la identidad.

25. Y es menester que la trabazón producida con respecto al cuerpo del Mundo tomara modelo de la proporción con la que ajustó¹⁶⁷ el alma. En efecto, aquí constituían los extremos el fuego y la tierra, cuyas naturalezas son difíciles de mezclar una con otra, mejor dicho, totalmente incompatibles e inconciliables; por eso colocó entre ellos el aire delante del fuego y el agua delante de la tierra y empezó por mezclar estos elementos entre sí; luego por medio de éstos

[B] mezcló y ensambló los otros con éstos y entre sí¹⁶⁸. Pues bien, allí¹⁶⁹ volvió a evitar congregar lo mismo y lo otro, fuerzas contrarias y extremos opuestos, directamente, sino con la mediación de otra substancia, la indivisible ante lo mismo y la divisible ante lo otro, ordenando en un primer momento la adecuada de las dos primeras con la otra e incorporándolas, una vez combinadas, a aquéllas; así, del modo en que era posible, trabó en su totalidad la estructura del alma, consiguiendo hacerla homogénea con elementos diferentes y una a partir de una multiplicidad¹⁷⁰. Sin embargo algunos¹⁷¹ dicen que desacertadamente es calificada por Platón¹⁷² como difícil de mezclar la naturaleza de lo otro, siendo así que no sólo no rechaza el cambio, sino que le gusta; y que es más bien la naturaleza de lo mismo, que es estable y reacia al cambio, la que no se adapta fácilmente a la mezcla, [C] sino que la rechaza y evita para conservarse simple, pura e inalterable. Los que formulan esos reproches ignoran que lo mismo es la idea de lo que siempre es del mismo modo¹⁷³ y lo otro de lo que es de modo diferente, cuyo

efecto es separar, alterar y dividir todo aquello con lo que entre en contacto; y el del primero congrega y reúne¹⁷⁴, sintetizando por semejanza la pluralidad en una sola forma y capacidad¹⁷⁵.

26. Pues bien, éstas son las facultades del alma del Universo¹⁷⁶; pero, al introducirse esas facultades, que, también [D] ellas, son incorruptibles, en los órganos mortales y sensibles¹⁷⁷ de los cuerpos, resulta más evidente en ellas el aspecto de la parte indefinida que corresponde a la diada y, en cambio, el de la parte simple que corresponde a la unidad queda sumergido y es más difícil de percibir. Es difícilísimo encontrar afección humana totalmente exenta de razonamiento o actividad intelectual en la que no haya una parte de deseo, ambición, placer o dolor¹⁷⁸; por eso algunos filósofos hacen de las pasiones razonamientos, en la idea de que todo deseo, dolor e ira son juicios¹⁷⁹. Otros¹⁸⁰, en cambio, intentan demostrar que las virtudes incluyen elementos pasionales; dicen, en efecto, que hay temor en la valentía, placer en la templanza y codicia en la justicia¹⁸¹. De hecho, dado que [E] el alma es

simultáneamente contemplativa y práctica¹⁸², y que contempla lo universal, pero actúa en lo particular¹⁸³, y que, al parecer, capta intelectualmente lo primero, pero percibe sensorialmente lo segundo, la razón común¹⁸⁴ que encuentra constantemente lo mismo en lo otro y lo otro en lo mismo, intenta deslindar con definiciones y divisiones lo uno y lo múltiple¹⁸⁵ y lo divisible y lo indivisible, pero no puede realizarse en toda su pureza¹⁸⁶ en ninguno de los dos, porque también los principios están mutuamente trenzados y mezclados entre sí. Por eso también el dios estableció la esencia que procede de la divisible y de la indivisible como receptáculo común a lo mismo y a lo otro, para que surgiera [F] orden en la diferencia. Que esto era llegar a ser¹⁸⁷, puesto que al margen de ellas lo mismo no tenía diferenciación, de modo que tampoco tenía capacidad de movimiento ni, por tanto, de generación, y lo otro no tenía orden, de modo que tampoco tenía consistencia ni, por tanto, generación¹⁸⁸; en efecto, si resulta que lo mismo es diferente de lo otro y, a su vez, lo otro idéntico a sí mismo, la mutua

participación de ambos no puede producir ningún fruto, sino que se necesita un tercer elemento como materia¹⁸⁹ que los reciba y sea dispuesta [1026A] por ambos. Y esa es aquella primera que compuso cuando limitó con la estabilidad relativa a lo inteligible la indeterminación de la movilidad relativa a los cuerpos¹⁹⁰.

27. Y lo mismo que la voz es algo irracional y sin significado, y, en cambio, la frase dicción oral que manifiesta un significado¹⁹¹, y que la armonía es producto de sonidos e intervalos, siendo el sonido uno e idéntico y el intervalo entre sonidos alteridad y diferencia, sin embargo al combinarse surgen al punto el canto y la melodía¹⁹², de ese mismo modo el elemento sensible del alma era indefinido e inestable y luego quedó definido al darse límite y estructura en lo divisible y múltiple del movimiento; y como el alma contiene lo mismo y lo otro con los números semejantes y no semejantes que, partiendo de la discordancia, producen concordancia[B], es vida consciente del Universo¹⁹³, y armonía y razón que guía a la necesidad, una vez persuadida¹⁹⁴, que la gente suele llamar

destino¹⁹⁵; Empédocles¹⁹⁶, por su parte, la llama, a la vez, Amor y Odio, Heráclito¹⁹⁷ «armonía tensada del mundo, como la de la lira y la del arco», Parménides¹⁹⁸ luz y tiniebla, Anaxágoras¹⁹⁹ entendimiento e infinitud, Zoroastro dios y demonio, llamando a uno Oromasdes y a otro Arimanio²⁰⁰. En cambio Eurípides utiliza desacertadamente la disyuntiva en vez de la coordinación²⁰¹

Zeus, seas necesidad de la naturaleza o entendimiento de los mortales

En efecto, es necesidad y entendimiento la capacidad que [c] atraviesa el Universo. Pues bien, los egipcios lo expresan simbólicamente en su mito, según el cual Horus pagó la pena asignando a su padre su espíritu y su sangre y a su madre su carne y su grasa²⁰². En cambio nada del alma es puro y sin mezcla ni queda al margen de lo demás²⁰³; «pues», como dice Heráclito²⁰⁴ «mejor que la evidente es la armonía oculta» en la que el dios, al hacer la mezcla sumergió y ocultó las diferencias y alteridades; sin embargo, aparece en su elemento irracional lo perturbado, en el

racional lo ordenado, en los sentidos lo impuesto por la necesidad²⁰⁵ y en el entendimiento lo autónomo²⁰⁶. Por ello, la capacidad de definir [D] tiene, en razón de su parentesco, querencia por lo general e indiviso, y, por el contrario, la capacidad de dividir se inclina con lo divisible a los particulares. Pero el alma se complace más plenamente con el cambio que conduce a lo que es debido de acuerdo con lo mismo que con el que lo hace de acuerdo con la alteridad. Y en no menor medida la discrepancia con respecto a lo moral e inmoral o también con respecto a lo placentero y lo doloroso y los estados de sobreexcitación y arrebatos de los amores y las luchas incesantes del sentido moral contra la intemperancia demuestran la mezcla de una parte divina e impasible y una parte mortal y sometida a las influencias físicas²⁰⁷. De hecho, a una de ellas él mismo la llama²⁰⁸ «deseo congénito de placeres» y a [E] la otra «opinión inducida que aspira a lo mejor». En efecto, el alma hace brotar por sí misma lo pasional²⁰⁹, y participa del entendimiento

que es engendrado en ella por el principio mejor²¹⁰.

28. De esa doble comunidad no está tampoco apartada la naturaleza celeste, que, inclinándose ahora, se va volviendo a enderezar en el dominante círculo de lo mismo²¹¹ y gobierna el Mundo. Y habrá un momento²¹² —ha ocurrido ya muchas veces— en el que la inteligencia se va debilitando y se duerme, llenándose del olvido de su peculiar función, y el elemento que, desde el principio, convive y compadece con el cuerpo, arrastra y pesa y hace dar la vuelta en sentido inverso²¹³ al caminar a la derecha del Universo²¹⁴, pero no puede quebrarlo del todo, sino que lo mejor vuelve [F] a recuperarse y a poner los ojos en el modelo, mientras la divinidad le ayuda a hacerle dar la vuelta y a enderezarlo. Así hemos demostrado muchas veces el que el alma no es [1027A] en su totalidad obra del dios, sino que, aun conservando la parte congénita de mal, fue ordenada por él, limitando la infinitud con la unidad, para que su esencia llegara a participar de límite; mezclando por medio de la capacidad de lo mismo y la de lo otro organización, cambio, diferencia y

semejanza; y elaborando, en la medida de lo posible, con todos ellos mutua comunidad y amistad por medio de los números y de la armonía.

29. Por cierto, acerca de éstos, aunque habéis oído hablar muchas veces y contáis con muchos tratados y escritos, no está de más que también yo haga una breve exposición sobre la base de lo que dice Platón²¹⁵

en primer lugar separó del conjunto una parte y después b otra doble de esa; a continuación una tercera, que era una vez y media la segunda y triple de la primera; y una cuarta, doble de la segunda y la quinta triple de la tercera; y la sexta que era ocho veces la primera y la séptima veintisiete veces la primera²¹⁶. Después de eso, fue llenando²¹⁷ los intervalos dobles y triples, volviendo a cortar partes de allí²¹⁸ y colocándolas entre las porciones anteriores, de modo que en cada intervalo hubiera dos medias, una que supera los extremos y es superada por ellos en una misma fracción²¹⁹, y otra que los supera en la misma

cantidad numérica en la [c] que ella es superada²²⁰. Dado que de estas relaciones se produjeron intervalos de uno y medio, uno y un tercio y uno y un octavo²²¹ en los primeros intervalos, fue llenando todos los de uno y un tercio con el intervalo de uno y un octavo, dejando en cada uno de ellos una sección cuyo intervalo restante tenía como límite la relación numérica de doscientos cincuenta y seis a doscientos cuarenta y tres²²²

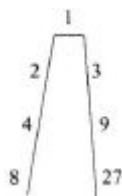
En éstos se investiga primero sobre la cantidad de los números, en segundo lugar sobre su orden y en tercero sobre sus propiedades²²³: acerca de la cantidad cuáles son los que [D] toma en los intervalos dobles y triples; acerca del orden si hay que ponerlos todos en una sola línea como Teodoro o, más bien, como Crantor, en un esquema de lambda, colocándose el primero en la cima bajo la cual se van ordenando por un lado los dobles y por otro los triples en dos líneas; acerca de su utilidad y su propiedad, qué efecto tienen cuando intervienen en la constitución del alma.

30. En primer lugar, por tanto, sobre el primer punto pediremos que se aparten los que dicen que basta con examinar qué naturaleza tienen en las propias proporciones los intervalos y las medias que los llenan, en los cuales con suponer que los números comprenden entre sí espacios susceptibles de recibir las proporciones citadas, tiene uno con las mismas resuelta la cuestión. En efecto, aunque fuera verdad [E] lo que dicen, la enseñanza que proporciona queda oscura sin ejemplos y privada del resto de la exposición que no carece de encanto filosófico. Así pues, si, empezando por la unidad, vamos alternando, como él mismo sugiere, los duplos y los triplos, surgirán enseguida por un lado el dos, el cuatro y ocho y por otro tres, nueve y veintisiete, en total siete, al ser la unidad común²²⁴, si continuamos la serie hasta alcanzar cuatro términos por medio de la multiplicación. Que no sólo [F] en este caso, sino en muchos más, resulta evidente la simpatía de la hebdómada con la cuaternidad. Por ejemplo, la *tetraktýs* venerada por los pitagóricos, —el treinta y seis²²⁵ — parece que es asombroso el que esté formado por los cuatro primeros

números pares y los cuatro primeros impares²²⁶, y que nace como la cuarta pareja al sumarlos seguidos²²⁷. En [1017C] efecto, la primera pareja es la del uno y el dos, ⟨11.⟩ la segunda, la del tres y el cuatro, la tercera, la del 5 y el 6, ninguna de las cuales produce un cuadrado ni por sí misma ni [D] con las demás. ⟨La del 7 y el 8⟩ es la cuarta, que sumada a las anteriores da el cuadrado treinta y seis. Además, la *tetraktýs* de los números utilizados por Platón está perfectamente construida, al multiplicarse los pares por intervalos pares y los impares por impares. Y abarca a la unidad, que es principio común de pares e impares, y de éstos, bajo ella, el dos y el tres, primeros números planos²²⁸, después el cuatro y el nueve como primeros cuadrados y luego el ocho y el [E] veintisiete como primeros cúbicos, quedando fuera de la cuenta la unidad; conque también está claro que no quería ordenar todos los números en una sola línea, sino alternativamente, agrupando los pares unos con otros e igualmente los impares, como en el dibujo²²⁹.

Así se harán las parejas de los números que están en un nivel con otros de su mismo

nivel y por la suma y multiplicación de unos por otros producirán los números relevantes.



12. Con respecto a la suma, de este modo: dos más tres dan cinco, cuatro y nueve trece, ocho y veintisiete treinta y cinco. Pues bien, de esos números, al cinco los pitagóricos lo llamaban «tremor²³⁰», esto es «sonido», porque creían que el primero de los intervalos de la [F] escala²³¹ que suena es el quinto; al trece «resto», porque rechazaban, como Platón, la división del tono en partes iguales; al treinta y cinco «armonía», porque está formado por la suma de los dos primeros cúbicos generados por los pares y los impares²³² y de cuatro números —el 6, el 8, el 9 y el 12— que abarcan una proporción aritmética y armónica²³³. La propiedad quedará más clara en un diagrama: sea un rectángulo A-B-C-D, cuyo lado AB mide cinco y cuyo lado AD[1018A]mide siete; si se corta el lado menor en dos y tres por el punto k y el mayor en tres y cuatro por el punto l, se

producen de los cortes unas rectas perpendiculares k-m-n y l-m-x, que generan los rectángulos A-K-M-L, cuya área es seis, K-B-X-M, cuya área es nueve, L-M-N-D, cuya área es ocho y M-X-G-N, cuya área es doce; y 35 es el área del paralelogramo total que comprende las razones de las primeras armonías en los números de los sectores en los que ha sido dividido²³⁴. En [B] efecto, seis y ocho constituyen una razón de uno y un tercio, en la que se encuentra la cuarta; seis y nueve, una razón de uno y medio, en la que se encuentra la quinta; 6 y 12, una relación doble, en la que se encuentra la octava; incluye además la razón del tono de uno y un octavo, que se da entre el nueve y el ocho. Por eso también llamaron «armonía» al número que comprende esas razones; y multiplicado por seis da doscientos diez, que se dice que es el número de días en el que nacen completamente formados los sietemesinos.



13. Y ahora sobre otra base, con respecto a la multiplicación²³⁵: 3 por dos son 6; nueve por cuatro 36; 27 por ocho 216²³⁶. Por cierto, el 6 es perfecto, porque es igual a la suma de sus divisores²³⁷; y se llama «matrimonio» por la combinación de par e impar²³⁸; y además, está formado por el número inicial más el primer par más el primer impar. Por su parte el 36 es el primer cuadrado que es a la vez triángulo, cuadrado de lado seis y triángulo de lado ocho²³⁹. Y se produce por la multiplicación de dos cuadrados, al multiplicar el cuatro al nueve y por la suma de tres cubos, pues adicionando uno²⁴⁰ más ocho más veintisiete da el número anteriormente anotado; y además es rectángulo por dos flancos, por multiplicar doce por tres y por multiplicar nueve por cuatro; por tanto, si se sacan los valores de los lados de las figuras, del cuadrado seis, del triángulo ocho, de uno de los paralelogramos nueve, y del otro doce, forman las razones de las armonías. En efecto, doce estará con respecto a nueve en la relación de la cuarta, como la baja²⁴¹ con respecto a la segunda cuerda²⁴²; y con respecto a ocho en la relación de la quinta,

como la baja con la media, y con respecto a seis en la de octava, como la baja con la alta. Y su cubo a partir de la base seis —216 — es igual a su propio perímetro²⁴³.

A	k	B
hypátē	paramēsē	
6	9	
	tono	
l.	m	x
	octava	
8	12	
mēsē	cuarta	
quinta	nētē	
D	n	C

14. Pues bien, mientras los números citados tienen esas propiedades, al último, el 27, le ocurre algo particular, el ser igual a la suma de todos los que le preceden²⁴⁴ y además es [E] el ciclo de la luna. Y los pitagóricos²⁴⁵ colocan el tono de los intervalos musicales en ese número; también por eso llaman «resto» al trece²⁴⁶, pues no es la mitad por una unidad²⁴⁷. Es fácil darse cuenta de que también esos números comprenden las razones de las armonías. En efecto, razón doble es la de dos con respecto a uno, en la cual consiste la octava; de uno y medio la de tres con respecto a dos en la que consiste la quinta; de uno y un tercio la de cuatro con [F] respecto a tres en la que consiste la cuarta; triple la de nueve con respecto a tres en la

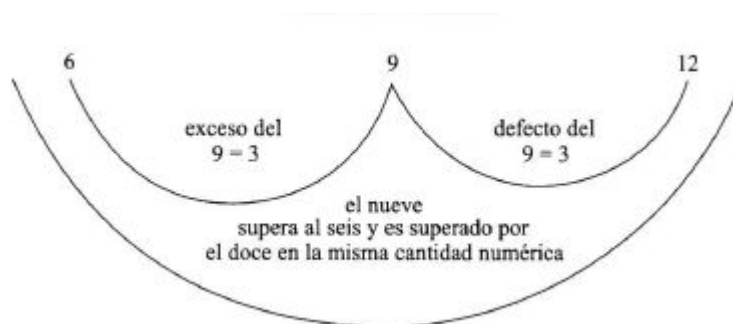
que coinciden una octava y una quinta; cuádruple la de ocho con respecto a dos, en la cual se da la doble octava; incluye además la de uno y un octavo en la de nueve con respecto a ocho, en la cual hay un tono. Pues bien, si la unidad, por ser común a ambos, se cuenta con los pares y con los impares, la suma de las cifras del número²⁴⁸ da la cantidad de diez; en efecto, sumándose los números desde la unidad hasta el diez²⁴⁹ <dan cincuenta y cinco y de éste la serie par> ²⁵⁰ da quince, un triángulo de base cinco. En cuanto a la serie impar, se produce el cuarenta²⁵¹ [1019A] por la suma del trece y del 27 con los que los matemáticos²⁵², que llaman al primero «diesi²⁵³» y al otro «tono», miden con precisión los intervalos del canto. Por otro lado resulta por multiplicación en virtud de la *tetraktys*²⁵⁴. En efecto, multiplicado por cuatro cada uno de los cuatro primeros números salen 4, 8, 12 y 16, cuya suma da 40, números que abarcan las razones de las armonías: el 16 es uno y un tercio de doce, doble de ocho y de cuatro cuádruple; el 12, uno y [B] medio de ocho y de cuatro triple. Y esas razones abarcan la de la cuarta, la de la quinta, la de

la octava y la de la doble octava²⁵⁵. Ya se ve que el número cuarenta es igual a dos cuadrados y dos cubos sumados. En efecto, los cubos y cuadrados uno, cuatro, ocho y 27 sumados dan 40, de modo que la *tetraktys* platónica es, por su disposición, mucho más compleja y perfecta que la pitagórica.

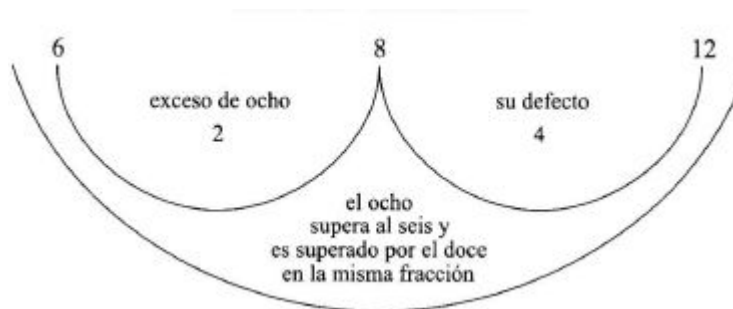
15. Pero, como los números utilizados²⁵⁶ no daban lugar a las medias introducidas²⁵⁷, se vió obligado a tomar límites [c] mayores en esas mismas proporciones. Así que hay que decir cuáles son; pero antes hay que hablar de las medias. Pues bien, de ellas llaman actualmente aritmética a la que excede y es excedida en la misma cantidad numérica y subcontraria²⁵⁸ a la que excede y es excedida en la misma fracción de sus extremos. Por ejemplo, son límites de la aritmética 6, 9 y 12, ya que nueve supera a 6 en la misma cantidad numérica en que es superado por 12; en cambio, son límites de la subcontraria 6, 8 y 12, puesto que ocho supera a 6 en dos unidades y en cuatro es superado por 12, números [D] de los cuales dos es un tercio de seis y cuatro de doce. Resulta. pues, que en la aritmética la media

es superada y supera en la misma porción y, en cambio, en la subcontraria le sobra y le falta la misma fracción de los extremos. En efecto, en el primer caso tres es un tercio de la media y en el otro 2 y 4 lo son respectivamente de cada uno de los extremos, por eso se llama subcontraria.

límites de la aritmética



límites de la contraria armónica

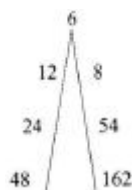


Y la llaman armónica porque abarca en sus límites los primeros armónicos, la octava en la relación del mayor al menor, la quinta en la del mayor a la media, la cuarta en la de la media al menor, porque²⁵⁹, colocándose el límite mayor en la cuerda alta y el menor en la baja, la media queda en la [E] central,

estableciendo con el mayor la relación de la quinta y con el menor la de la cuarta; conque el ocho queda en la media, el doce en la baja y el 6 en la alta.

16. Eudoro muestra con claridad y sencillez de qué modo se sacan las mencionadas medias. Presta atención primero a la aritmética: si, sacando los extremos, tomas la mitad de cada uno de ellos y los adicionas, la suma será media de los duplos e igualmente de los triplos²⁶⁰. Atiende ahora a la subcontraria: [F] si sacando los extremos en los duplos tomas del menor un tercio y del mayor la mitad, la suma es la media; por el contrario en los triplos hay que tomar del menor la mitad y del mayor un tercio; que así la suma da la media. Sea, por ejemplo, en la serie de los triplos, 6 el límite menor y 18 el mayor. Tomando, pues, la mitad de 6, tres, y un tercio de dieciocho, 6, si los sumas, obtendrás 9, número que supera y es superado por la misma fracción de los extremos. Así se sacan las medias. Pues bien, es menester insertarlas aquí²⁶¹ y rellenar los [1020A] intervalos dobles y triples. Pero de los números utilizados, unos

no abarcan completamente un intervalo y otros no lo hacen suficientemente. Conque, para aumentarlos conservándose las mismas proporciones, construyen²⁶² receptáculos adecuados a las citadas medias. En primer lugar, establecieron como límite menor, en vez del uno, el 6, porque es el primer número que tiene mitad y tercio²⁶³ y ordenaron debajo, como se representa en la figura, todos los múltiplos de seis que admiten ambos tipos de medias, tanto para los intervalos dobles como para los triples. Pero como Platón había dicho²⁶⁴



Dado que de estas relaciones se produjeron intervalos de uno y medio, uno y un tercio y uno y un octavo en los primeros intervalos, fue llenando todos los de uno y un tercio [B] con el intervalo de uno y un octavo, dejando en cada uno de ellos una sección cuyo intervalo restante tenía como límite la relación numérica de 256 a 243,

por causa de esa expresión se vieron obligados a volver a elevar los números y aumentarlos, pues, por una parte, era menester que hubiera dos de uno y un octavo seguidos y, por otra, como el seis no contiene por si mismo uno y un octavo y que, si se se dividía, al partirse las unidades en fracciones, la doctrina iba a ser más difícil de observar, el propio problema recomendó la multiplicación, como en la transposición armónica, cuando el diagrama entero aumenta [c] a la par que el primer número. Así pues, Eudoro siguió a Crantor²⁶⁵ y tomó como primer número el 384, que resulta de la multiplicación de 6 por 64. Los indujo el número 72, que guarda la relación de uno y un octavo con el 64. Sin embargo, más acorde con las palabras de Platón es partir de la mitad, puesto que el *leimma* de los intervalos de uno y un octavo quedará en la proporción de los números que dijo Platón, 256 con relación a 243, si se toma como primer número [d] el 192²⁶⁶. En cambio, si se toma como primer número el doble de éste, habrá un resto que, aun estando en la misma proporción, es, en cuanto al número, doble, porque es 512 a 486; en efecto, 256 es uno y

un tercio de 192 y 512 lo es de 384. Y no es arbitraria la elevación hasta ese número, sino que incluso a los seguidores de Crantor les parece razonable, ya que 64 es cubo del primer cuadrado y cuadrado del primer cubo²⁶⁷; multiplicado por 3, que es el primer impar y el primer triángulo, el primer número perfecto y que responde a la relación de uno y medio²⁶⁸, genera el ciento noventa y dos que, como vamos a demostrar, contiene también [E] una relación de uno y un octavo.

17. En primer lugar, qué es el resto y cuál es el pensamiento de Platón, lo veréis mejor si recordáis brevemente lo que se suele decir en los tratados pitagóricos²⁶⁹. En efecto, un intervalo en música es todo lo abarcado por dos sonidos de desigual elevación; uno de los intervalos es el llamado tono, en razón del cual es más alta la quinta que la cuarta; los expertos en armonía piensan que, cuando el tono se divide en dos, da lugar a dos intervalos, a cada uno de los cuales [F] llaman semitonos; los pitagóricos, en cambio, rechazan su división en partes iguales y, por ser desiguales los cortes, llaman «resto» al

menor, porque no llega a la mitad. Por eso también los primeros hacen la armonía de la cuarta con dos tonos y un semitono y los otros con dos y el resto. Parece dar testimonio a favor de los expertos la percepción y a favor de los matemáticos la demostración²⁷⁰, que es de este tenor: se dedujo de lo observado por medio de los instrumentos musicales que la octava contiene una razón doble, la quinta una razón de uno y medio y el tono de uno y un octavo, y también ahora es posible contrastar la verdad bien colgando [1021A] de unas cuerdas dos pesos desiguales bien haciendo de dos flautas con agujeros iguales una de doble tamaño que la otra; pues la mayor de las flautas dará un sonido más grave, como la alta con respecto a la baja, y de las cuerdas, la tensada por un peso doble más aguda que la otra, como la baja con relación a la alta. Esa es la octava. Igualmente, si se toman pesos y tamaños de tres medios producirán la quinta y si se toman de cuatro tercios la cuarta, de las cuales esta última contiene una razón de uno y un tercio y la primera de uno y medio. Y, si la disparidad de los pesos y tamaños es de nueve octavos, producirá el intervalo de

un tono, que no es acorde, sino, por decirlo en pocas palabras, entonado [B], en el que, si se hacen vibrar sucesivamente, los sonidos producen un efecto dulce y agradable, y, en cambio, si se pulsan a la vez, áspero y molesto. Por el contrario, en las armonías, tanto si se pulsan a la vez como si se pulsan alternativamente, la percepción recibe con agrado la combinación de sonidos. Pero no se limitan en absoluto a esto, sino que también lo demuestran teóricamente. En efecto, en la escala musical la octava se compone de la quinta y de la cuarta, y en los números lo doble de uno y medio y uno y un tercio [C], puesto que 12 es uno y un tercio de 9, uno y medio de 8 y doble de 6; conque la razón doble está compuesta de uno y medio más uno y un tercio, lo mismo que la de la octava está compuesta de la quinta y la cuarta. Pero así como aquí la quinta es más alta que la cuarta en un tono, así allá la relación de uno y medio es mayor que la de uno y un tercio en uno y un octavo. Queda claro, pues, que la octava contiene la razón doble, la quinta la de uno y medio, la cuarta la de uno y un tercio y el tono la de uno y un octavo.

18. Demostrado esto, veamos si la relación de uno y un octavo es divisible en dos, que si no lo es, tampoco lo será el tono. Y, puesto que los primeros números que contienen una relación de uno y un octavo, el 9 y el 8, no forman ningún [D] intervalo en medio, al duplicarse ambos, el número que se inserta entre ellos forma dos intervalos, es evidente que, si éstos son iguales, la relación de uno y un octavo es divisible en dos; pero, como quiera que el doble de 9 es 18 y el de 8, 16, éstos aceptan entre sí el diecisiete y viene a resultar que uno de los intervalos es mayor y el otro menor, pues el uno agrega $1/17$ y el otro $1/16$; conque la relación de uno y un octavo se divide en partes desiguales²⁷¹. Y si esto le ocurre a esta relación, también al tono. Entonces, al ser dividido no nace de sus cortes semitono alguno, sino que correctamente [E] es llamado «resto» por los matemáticos. Pues bien ése es el sector que dice Platón²⁷² que el dios, cuando llenaba los intervalos de uno y un tercio con los de uno y un octavo, dejaba de cada uno de ellos, sector cuya razón es la que hay entre 256 y 243. Tómese, en efecto, la cuarta en dos números que abarcan la razón de uno y

un tercio, el 256 y el 192; pues bien, quede situado el menor de éstos, el 192, en el sonido más grave del tetracordio y el mayor, el 256, en el más agudo²⁷³. Hay de demostrar que, si se rellena éste con dos intervalos de uno y un octavo, queda un intervalo tal que corresponde a la relación entre 256 y 243; en efecto, si [F] se eleva el más grave en un tono, esto es, en uno y un octavo, sale el 216; elevado de nuevo ése en otro tono, sale el 243. Éste supera al 216 en 27 y el 216 al 192 en 24. Pues bien, de éstos, 27 es un octavo de 216 y 24 de 192. Por eso, el mayor de esos tres números resulta ser uno y un octavo del intermedio y el intermedio del menor. Mas el intervalo que va del menor al mayor, esto es, el que va del 192 al 243, es un intervalo de dos tonos, relleno por dos de uno y un octavo. Restado éste, queda del total un intervalo restante entre [1022A] el 243 y el 256, trece. Por eso también llamaban «resto» a ese número.

Yo creo, por tanto, que el propósito de Platón se explica de modo sumamente claro en esos números. Otros, que ponen como límites de la cuarta el agudo en el 288 y el

grave en el 216, continúan el desarrollo de modo semejante, con la excepción de que toman el resto en medio de los dos tonos. En efecto, al elevarse el más grave en un tono, da 243 y al desplazarse el más agudo en un tono, da 256; pues 243 es uno y un octavo de 216 y 288 lo es de 256; de modo que cada [B] uno de los intervalos es de un tono y queda como resto el que está entre 243 y 256, intervalo que no es un semitono, sino menor. En efecto, 288 supera a 256 en 32, 243 supera a 216 en 27 y 256 supera a 243 en trece; éste es menor que la mitad de ambos restos, por eso se deduce que la cuarta es de dos tonos más el resto y no de dos tonos y medio. Conque eso²⁷⁴ se demuestra en esos términos y sobre la base de lo que llevamos dicho no es muy difícil de captar lo otro, por qué preciso motivo Platón, que había dicho²⁷⁵ que se habían producido intervalos de uno y medio, uno y un tercio y uno y un octavo, no se acordó de los de uno y medio al llenarse con los de uno y un tercio con los de uno y un octavo, sino que los omitió: como el de uno y medio²⁷⁶ supera al de uno y un tercio en uno y un octavo, al aplicarse al de uno y un tercio, se llena también el de uno y medio.

20. Demostrado lo anterior, lo de llenar los intervalos e insertar las medias, aunque nadie lo haya hecho antes, también os lo voy a pasar para que vosotros mismos hagáis prácticas. Pero, como esta cuestión ha sido tratada por muchos autores de importancia y, en especial, por los de Solos, Crantor, Clearco y Teodoro, no estará de más decir cuatro [D] cosas sobre sus discrepancias. En efecto, Teodoro, no hace como aquéllos²⁷⁷ dos hileras con los números, sino que ordena seguidos en una sola línea recta los duplos y los triplos; se apoya, en primer lugar, en la mencionada²⁷⁸ división longitudinal de la esencia, aduciendo que produce dos partes porque es escisión de una sola, y no cuatro de dos. Además dice que conviene que las inserciones de las medias se sucedan de ese modo²⁷⁹; pues, en caso contrario, habría desorden, confusión y regresiones hacia el inmediato primer triplo desde el primer duplo de los que deben llenar cada uno [E] de los intervalos. En cambio, a los de Crantor los apoyan las disposiciones de números en las que se unen enfrentándose en el mismo escalón planos con planos, cuadrados con cuadrados, cúbicos con

cúbicos y al hecho de no tomarlos en orden, sino alternativamente pares e impares, lo apoya el propio Platón²⁸⁰. En efecto, como ha puesto delante la unidad, [1027F] que es común a ambos, toma el ocho y a continuación el veintisiete, con lo que poco menos que nos está indicando qué localización atribuye a cada una de las dos series. Corresponde [1028A], por tanto, a otros exponer esto con mayor precisión, en cambio, lo que viene a continuación pertenece exclusivamente al ensayo que os presento.

31. Platón no introdujo las medias aritméticas y armónicas por hacer una exposición de teoría matemática, innecesaria para su hipótesis física, sino porque ese desarrollo era especialísimamente adecuado para la constitución del alma. De hecho, unos investigan las citadas proporciones en las velocidades de los planetas, otros prefieren estudiarlas en sus distancias, algunos en los tamaños de los astros y otros, que parecen llevar demasiado lejos su afán de exactitud, en los diámetros de los epiciclos, en la idea de que en b función de ellas el demiurgo

ajustó a los cielos el alma, que está dividida en siete partes. Y muchos incluso transponen aquí doctrinas pitagóricas²⁸¹, cuando triplican las distancias de los cuerpos celestes desde el centro; esto ocurre al colocarse la unidad en el Fuego²⁸², el tres en la Antitierra, en la Tierra el nueve, en la Luna el 27, en Mercurio el 81, en el Lucero²⁸³ el 243 y en el propio Sol²⁸⁴ el 729, que es a la vez [c] cuadrado y cubo²⁸⁵. Por eso a veces llaman al Sol cuadrado y cubo. Pero de este modo también triplican los demás números, apartándose mucho éstos de lo que es conforme a razón, si hay alguna utilidad en las demostraciones geométricas, y mostrando que los que parten de ellas inspiran más confianza que ellos a la hora de aceptar su doctrina y, además, que tampoco ellos son completamente exactos, sino que hablan por aproximación, cuando dicen que la razón del diámetro del Sol con respecto al de la Tierra es de doce veces mayor, y la del diámetro de la Tierra con respecto al de la Luna es triple, pero la estrella fija que parece más pequeña no tiene un diámetro menor de un tercio del de la Tierra. [D] Y

que la esfera entera de la Tierra tiene con respecto a la esfera entera de la Luna una relación de veintisiete a uno. Y que, por su parte, los diámetros del Lucero y de la Tierra tienen una relación del doble, mientras que sus esferas la tienen de ocho a uno y que la extensión de la sombra del eclipse es triple que el diámetro de la Luna²⁸⁶; y la distancia en que se aparta la Luna del centro del Zodíaco es de doce grados en cada dirección; por su parte, sus posiciones en los aspectos de trígonos y cuadrados con el Sol adoptan las figuras de la medialuna y de los cuernos de la Luna. Y cuando ha recorrido seis signos del Zodíaco²⁸⁷ restablece el plenilunio, que viene a ser como la armonía en los seis tonos de [E] la octava. La razón de que el Sol, que tiene en los solsticios los movimientos menores y en la época del equinocio los mayores, por causa de los cuales hace menguar al día y alargarse a la noche y viceversa, es la siguiente: en los primeros treinta días después del solsticio de invierno agrega al día la sexta parte del exceso²⁸⁸ que supone la noche más larga con respecto al día más corto, y en los treinta siguientes un tercio y en los restante

la mitad, hasta el equinocio, porque va imponiendo exacta igualdad a la disparidad del tiempo en tramos sextúples y triples. Los caldeos, en cambio, dicen que la primavera nace en la cuarta con relación al otoño, en la quinta con respecto [F] al invierno y en la octava con respecto al verano, pero, si Eurípides²⁸⁹ define correctamente cuatro meses de verano y otros tantos de invierno,

*dos del agradable otoño y otros tanto
de primavera*

las estaciones cambian en la octava. No obstante, algunos, como atribuyen a la Tierra la posición de la nota añadida²⁹⁰ y a la Luna la alta y como empujan a Estilbón²⁹¹ y al Lucero a las posiciones móviles²⁹² de la segunda cuerda y de la que [1029A] pulsa el índice²⁹³, estiman que el propio Sol, como la central, ocupa la octava, distando de la Tierra en la relación de la quinta y de las estrellas fijas en la de la cuarta²⁹⁴.

32. Pero ni la sutileza de éstos roza verdad alguna, ni aquéllos han alcanzado la plena exactitud; conquie a aquellos a los que

les parece que estas opiniones no se apartan del pensamiento de Platón, aquellas otras les parecen pertenecer exclusivamente a la teoría de la Música, y que, como hay cinco tetracordios²⁹⁵, el de las altas, el de las medias, los de las conjunciones, disyunciones y elevaciones²⁹⁶, los planetas han sido ordenados en cinco intervalos. Pues bien, el primero de ellos es el que va de la Luna al Sol y a los que hacen el [B] mismo recorrido que el Sol, Estilbón y el Lucero²⁹⁷; el segundo, desde éstos a Marte Incandescente; el tercero, entre éste y Faetón²⁹⁸; luego viene a continuación el que llega hasta el Reluciente²⁹⁹ y finalmente el quinto, desde éste a la esfera fija³⁰⁰. Conque los sonidos que definen el tetracordio tienen la misma relación que los planetas. Por cierto, sabemos además que los antiguos ponían dos altas, tres bajas, una media y otra junto a la media, de modo que las fijas eran iguales en número a los planetas. Los modernos, por el contrario, como colocaron la nota añadida, que difiere en un tono de la alta, debajo de ésta, hicieron de toda la escala una doble octava, pero no conservaron el orden natural de las [C]

armonías. En efecto, la quinta queda delante de la cuarta, al quedar agregado a la alta un tono más bajo. Platón, en cambio, está claro que lo agregaba al agudo, porque dice en la *República*³⁰¹ que cada una de las ocho esferas llevaba en su girar una Sirena que iba encima y que todas cantaban, emitiendo³⁰² un tono y que la mezcla de todas daba lugar a un acorde³⁰³. Y en su canto, iban diciendo cosas divinas³⁰⁴ y entonando la armonía de ocho cuerdas del sagrado recorrido y revolución de los astros; pues eran ocho también los primeros límites de las razones dobles y triples, al contarse la unidad con cada una de las dos series³⁰⁵. Y los más antiguos nos han transmitido también nueve Musas³⁰⁶, ocho dedicadas [D] a las cosas celestes, como en Platón³⁰⁷, mientras que la novena hechiza lo terrestre, volviéndolo a llamar y haciendo que detenga su carrera errante y discordia que producen disparidad y confusión³⁰⁸.

33. A ver si el alma que ha llegado a ser eminentemente prudente y justa no guía el cielo y lo celeste con sus melodías y con sus armoniosas revoluciones en torno a sí misma, ni ha llegado a ser tal con las

proporciones adecuadas a la armonía³⁰⁹, cuyas imágenes en las partes del mundo visibles y que se ven, en suma, en los cuerpos remiten a lo incorpóreo³¹⁰, pues la capacidad primera y principal es ingrediente de la invisible composición del alma y la capacita para ser [E] acorde consigo misma y dócil³¹¹, dado que todas las demás capacidades están siempre de acuerdo con el elemento más poderoso y divino³¹². En efecto, el demiurgo³¹³ encontró desorden y desajuste en los movimientos del alma desorganizada e irreflexiva que estaba en desacuerdo consigo misma, y delimitó y separó unos y congregó y ajustó entre sí otros por medio de las armonías y los números; pues bien, incluso a los seres más obtusos, piedras, leños y cortezas de las plantas, huesos y fermentos de los animales, el hecho de quedar [F] combinados y ajustados por armonías y números les proporciona el ornato de maravillosas apariencias y las maravillosas capacidades de las drogas y de los instrumentos. Pues bien, por eso mismo Zenón el citio³¹⁴ instaba, para aprender a tocar, a los muchachos a observar en las flautas qué

sonido emiten el cuerno, la madera, la caña, el hueso³¹⁵ cuando participan de proporción y armonía. En efecto, por un lado, eso de que, según la afirmación pitagórica, todo se parece al número requiere explicación, y por otro, el que todo [1030A] aquello en lo que, a partir de una situación de diferencia y disimilitud, nazcan afinidad y acuerdo de unos elementos con otros —causa de éste son medida y orden— participa de número y armonía, tampoco les ha pasado desapercibido a los poetas³¹⁶ que llaman «ajustado» a lo que es amigo y agradable y, en cambio, «discordante» a lo que es enemigo y hostil, en la idea de que la diferencia es desajuste. Por su parte, el que compuso³¹⁷ el epigrama en honor de Píndaro

*agradable para sus huéspedes fue este
hombre y por sus con ciudadanos querido*

es evidente que consideraba que la virtud es buena armonía, como, por cierto, afirma también el propio Píndaro³¹⁸ cuando dice que Cadmo atendía al dios «que le enseñaba la música correcta». A su vez los teólogos, que fueron los más antiguos [B] filósofos³¹⁹, les ponían instrumentos musicales en las

manos a las estatuas de los dioses³²⁰, para dar a entender, no que están pulsando³²¹ la lira o tocando la flauta, sino que ninguna ocupación es tan apropiada a los dioses como la armonía y la consonancia. Por tanto, lo mismo que es ridículo el que busca las razones de uno y un tercio, uno y medio y doble en el puente, en la concha o en las clavijas de la lira (es necesario, claro está, que todos esos elementos sean proporcionados unos a otros en medidas y pesos, pero a lo que hay que atender es a ese acorde que nace de los sonidos), así [c] es razonable que también los cuerpos de los astros, los intervalos de los círculos y las velocidades de sus revoluciones estén, como los instrumentos, relacionados en las debidas proporciones unos a otros y con el conjunto, aunque se nos escape la cantidad exacta de la medida³²². Conque, producto de esas razones que el demiurgo utilizó y de los números es la armonía y consonancia del alma misma, por obra de la cual no sólo llenó el cielo de infinitos bienes cuando nació, sino que también organizó con las estaciones y cambios sometidos a medida las cosas de la tierra del modo mejor y más

perfecto para la generación y conservación
de los seres vivos.

¹ *Timeo* 35a. Sobre las dificultades que entraña la interpretación de esta frase, véase lo que se dice en la *Introducción*. Como veremos en 1015 D-E, Plutarco interpreta la esencia divisible como el movimiento desordenado e irracional provocado por el alma perversa y en 1024 A con uno de los movimientos propios del alma precósmica.

² Sobre los problemas de traducción que plantea el término *ousía* véase lo que decimos en la *Introducción*.

³ Plutarco sustituye el adjetivo *amerístou* del original por *ameroûs*, *tautá* por *taûta* y *autón* por *autén*, modificaciones que, como ha visto FERRARI, «Struttura e funzione», págs. 546-548, están en función de la interpretación que propone.

⁴ *Gignoménēs*. La traducción aspira a reflejar con la misma claridad perceptible en el original la doble antítesis de las características de una y otra esencia, *indivisible/divisible*, por un lado, e *inmutable/sometida a cambio*, por otro.

⁵ Sobre la ambigüedad de esta expresión platónica véase lo que se dice en la *Introducción*.

⁶ Lo otro figura entre los principios ontológicos en el *Sofista*. Divisible, indivisible, mismo y otro anticipan en el *Timeo* los principios de uno, múltiple, limitado e ilimitado en el *Filebo* 16c-e. ARISTÓT., *Metafísica* 1004b, indica que, para algunos, límite y ausencia de límite son principios reducibles a unidad y pluralidad. La interpretación de Plutarco aparece en 1025B.

⁷ El sujeto es el Demiurgo.

⁸ El tercer tipo de esencia formado por la combinación de lo indivisible y lo divisible.

⁹ Jenócrates de Calcedón, fue discípulo de Platón en su juventud y sucedió a Espeusipo al frente de la Academia. *Frag.* 68 Heinze. cf. PLUT., *Mor.* 898c y *Cuest. platónicas* 1007C.

¹⁰ Crantor de Solos, discípulo de Jenócrates, que, tal vez, fuera asimismo director de la Academia. Según Proclo fue el primer exegeta de este diálogo.

¹¹ Cf. PLAT., *Timeo* 28a, 51d-e, *República* 534a y PLUT., *Contra Col.* 1114C.

¹² Jenócrates y sus seguidores, cuya interpretación es defendida por H.J. KRÄMER, *Arete bei Plato und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, 1959, pág. 314.

¹³ Cf. *La desaparición de los oráculos* 429A y *Cuest. platónicas*. 1002a. Éste es el nivel de los números ideales, Cf. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, París, 1908, págs. 268-286, especialmente 276 ss.

¹⁴ Cf. *La desaparición de los oráculos* 428F-429A y *Cuest. platónicas* 1002A. ARISTÓT., *Metafísica* 986a 19, dice que según los pitagóricos el número procede del Límite y lo Ilimitado. Plutarco recoge aquí la tesis platónica que es opuesta. FERRARI, «Commento» en *Plutarco. La generazione dell'anima nel Timeo*, pág. 223, n. 16, considera probable que la identificación de lo indivisible con el uno y lo divisible con lo múltiple constituya la aportación personal de Jenócrates al comentario de este pasaje del *Timeo*.

¹⁵ No debemos confundir esta *dyáda* con la homónima platónica (*Fedón* 101c5 y *Parménides* 149c4), que significa «dualidad». La pitagórica no tiene que ver con el numeral «dos», sino que sustituye al término *ápeiron*, «indefinido» o «ilimitado», que era el utilizado por el pitagorismo de época clásica. Sobre la diferencia entre una y otra *dyáda* véase W. BURKERT, *Lore*, pág. 35.

¹⁶ Zoroastro. Otras referencias aluden a la relación de Pitágoras con los caldeos y los Magos persas. Plutarco vuelve a aludir a Zoroastro, con este otro nombre, en 1026B y en *Sobre Isis* donde, en contradicción con este tratado, admite que vivió cinco mil años antes de la Guerra de Troya.

¹⁷ La observación cuadra con la presencia de lo masculino en la serie del uno y de lo femenino en la serie de lo plural o múltiple en las tablas pitagóricas de los contrarios. Plutarco se hace eco de esa relación en *Sobre la E de Delfos* 388A-B, *Cuest. Rom.* 264A y 288C-D.

¹⁸ Esto es, los números impares. Cf. *Cuest. Rom.* 264A y *La desaparición de los oráculos* 429B.

¹⁹ Cf. ARISTÓT., *Física* 201b19-21 (= *Metafísica* 1066a 11), *Metafísica* 1084a34-35, *Tópicos* 127b15-16, *Acerca del alma* 406b22-24 y 409b7-11.

²⁰ Como es sabido —Cf. P. THÉVENAZ, *ob. cit.*, pág. 59, H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism*, págs. 432-433, CH. FROIDEFOND, *art. cit.*, pág. 192, n. 27—, en su crítica a Jenócrates Plutarco adopta el punto de vista de Aristóteles (*Acerca del alma* I 4, 408B32 ss.). En otro orden de cosas, nótese cómo, a pesar del carácter eminentemente técnico de su tratado, Plutarco se ha esforzado en cuidar la forma. Prueba de ello puede ser este quiasmo.

²¹ Cf. *Timeo* 37a-b.

²² PLATÓN, sin embargo, había afirmado que eran tres tanto en *Timeo* 35a, que corresponde al pasaje citado por Plutarco al principio de este tratado, como en *Timeo* 37a.

²³ La misma idea se repite en 1013B, 1015E, 1023B-C, y *Contra Col.* 1115E y 1116D; e, incluso con las mismas palabras en *Sobre la desaparición de los oráculos* 428B.

²⁴ Cf. JENÓCRATES, *Frag.* 68 y CRANTOR, *Frag.* 4. R. M. JONES, *The platonism of Plutarch*, pág. 85, n. 43, atribuye esta restricción a Teofrasto.

²⁵ *Vide infra* 1017B. Cf. lo que, sobre la generación de los números, dice ARISTÓT., en *Metafísica* 1091a28 y en *Acerca del cielo* I, 279b33.

²⁶ Como indica H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, págs. 170-171, n. c, con esta expresión quedan excluidas la

interpretación del alma como número de Jenócrates y la explicación epistemológica de Crantor.

[27](#) Platónico pitagorizante que enseñó en Alejandría en la segunda mitad del S. I a . C. Se admite que su comentario al *Timeo* es la fuente de Plutarco para las posiciones de Jenócrates y Crantor.

[28](#) Acepto la lección de los Mss B y r.

[29](#) El simple enunciado de los términos *hýlē*, y *morphē* sugiere inmediatamente la teoría hilemórfica de Aristóteles. Estaríamos ante un caso más entre los muchos en que Plutarco —hoy cunde la idea de que el platonismo medio incluye elementos peripatéticos, cf. J. WITTAKER, «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire», *ANRW* II. 36. 1, 1987, págs. 81-123— recurre a terminología aristotélica para verter el pensamiento platónico. El propio Plutarco lo explicita y establece la correspondencia entre los contenidos platónicos y la nueva terminología en un conocido pasaje de *La desaparición de los oráculos* 10, en el que afirma: «Resulta correcto afirmar que Platón ha descubierto el último principio que fundamenta todo cambio cualitativo y que ahora llaman *hýlēn kaí phýsin* y por medio de él ha librado a los filósofos de muchas dificultades». Sobre el concepto de materia en Platón, véase P. FRIEDLAENDER, «Análisis del concepto platónico de materia» en *Platón, verdad del ser y realidad de vida*, trad. cast., Madrid, 1989, págs. 236-247. En cuanto a Plutarco, que a veces distingue la «esencia divisible» y la *chōra* —cf. *infra* 1023A—, en otros casos — 1014B-C, 1015D, 1016D-1017A, etc.— las confunde, Cf. JONES, *ob. cit.*, págs 81-83, n. 34.

[30](#) *Eîdos*. Como es sabido, este término tiene en los diálogos junto a su uso general otro específico en el que es equivalente de *idéa* como designación de las Formas platónicas. No obstante he preferido traducirlo por «estructura», valor que, a mi juicio, es el que tiene en Platón cuando habla de su presencia en las «cosas del mundo de abajo» que participan de ellas o las reflejan. Puede verse la exposición completa de mi hipótesis en «*Eîdos* como estructura», *Myrtia* 13, 1998, 53-88.

³¹ Cf. *Cuest. platónicas* 1001D-E.

³² Cf. *Timeo* 36e y 46d, *Leyes* 898e. Cf. PLUT.. *Cuest. platónicas* 1002C. La crítica de Plutarco a Crantor y los suyos estriba, por tanto, en que han confundido la esencia divisible con la materia y, con ello, extendido indebidamente al alma una explicación que sólo es válida para el mundo sensible.

³³ *Fedro* 245c; cf. *Leyes*, 895c, 895e-896a.

³⁴ En *Crátilo* 400b la concepción del alma como principio motor es atribuida a Anaxágoras, atribución confirmada por ARISTÓT., *Acerca del alma* 1 2, 404a25. La misma idea se encuentra entre los pitagóricos. Sobre el alma como causa del movimiento, véase la nota a *Cuestiones platónicas* IV.

³⁵ La palabra *harmonía* plantea problemas por la amplitud de sus usos en griego clásico, donde junto a usos materiales, encontramos otros no materiales. Ejemplo de los primeros puede ser el proceder de los artesanos aducidos por Sócrates cuando, en *Gorgias* 503e, Platón andaba poniendo las bases de la doctrina ontológica de *kósmos-táxis*. Cuando ésta se aplique al hombre dicha *harmonía* no define el ser ni del cuerpo ni del alma, sino su respectiva *areté* o salud; esta misma distinción es sostenida por Sócrates en *Fedón* 91e ss., pasaje al que Plutarco va a aludir inmediatamente. *Harmonía* es, por otra parte, un término musical que se opone a *symphonía* como nuestro «acorde» a nuestra «armonía». Finalmente, *harmonía* es un término matemático, la media armónica. Los valores citados dan fe del riesgo de anfibología que encierra: en las líneas que siguen Plutarco iguala en su argumento esta armonía matemática y la de los médicos que es la que había sido rechazada como constitutiva del alma en el *Fedón*. Para traducirlo hemos optado por nuestro término *armonía* porque, aunque no es traducción exacta de ninguno de los valores griegos, es, sin duda, el que más se acerca al conjunto de los mismos.

³⁶ Cf. *Leyes* 894 ss.

³⁷ Cf. *Timeo* 36e.

³⁸ *Fedón* 92a-95a. Comparando el alma-armonía de Simias y la armonía del alma en el *Timeo*, J. MOREAU, ob. cit., pág. 408, n. 1, concluye que Platón opone la composición material de los atomistas —constata, en efecto, que la tesis de Simias es incompatible con la metempsícosis pitagórica— al vínculo interno del alma del *Timeo*, vínculo que consiste en la proporción de sus divisiones.

³⁹ *Sofista* 250; 254-255. Los cinco principios del *Sofista* son aludidos igualmente por PLUTARCO en *La desaparición de los oráculos* 428D, donde los pone en relación con los cinco poliedros del *Timeo* y en *Sobre la E de Delfos* 391C donde los pone en correlación con los géneros del *Filebo*, para lo cual da por sentado, junto a los cuatro explícitos, el supuesto quinto género, la quinta esencia.

⁴⁰ Se suele admitir que Plutarco alude al título 66 recogido en el *Catálogo de Lamprias*, el tratado *Sobre la generación del mundo según Platón*.

⁴¹ *Leyes* 891e-899d.

⁴² Eco de *Leyes* 907b-c.

⁴³ *Leyes* 897a. Cf. *Timeo* Locrio 96a-b y PLUT., *Cuest. platónicas* 3, 1002F.

⁴⁴ Cf. *Timeo* 34c.

⁴⁵ Aun reconociendo que no hay huellas de esta teoría en lo que nos ha llegado de la literatura griega anterior a Plutarco y que los autores antiguos se la atribuyen, JONES, ob. cit., pág. 80, pone en duda el que sea Plutarco autor de la misma. Comparto el punto de vista de AGUILAR, ob. cit., págs. 166-167, que opone la evidente conciencia que tiene Plutarco de la originalidad de su interpretación a la costumbre de negarle la paternidad de toda opinión que no dependa en mayor o menor medida de otro.

⁴⁶ La expresión es recurrente, como lo es en el *Timeo*: el Demiurgo platónico trabaja con un material que comporta un elemento irreductible de imperfección. En Plutarco, junto a los

ecos del original, se percibe la dificultad de una cuestión que las explicaciones de unos y otros han acabado de complicar.

⁴⁷ Cf. FERRARI, «Commenta», pág. 240, n. 55.

⁴⁸ *Frag.* 30 DK.

⁴⁹ Sobre el concepto de *Demiurgo* véase J. R. WOOD, «The demiurge and his model», *Class. Journ.* 63 (1968), 255-258; D. KEYT, «The mad craftsman of *Timaeus*», *Philos. Rev.* 80, 1971, 230-235; R. D. MOHR, «Plato's theology reconsidered. What the demiurge does?», *Harvard Theological Quarterly* 2 (1985), 131-144; J. C. NILLES, «Approche mythique du bien, du *phytourgos* et du demiurge». *Revue internationale de philosophie* 40, 1986, 115-139, G. REYDAM-SCHILS, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*, Turnhout, 1999.

⁵⁰ *Timeo* 29a. Cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 720B.

⁵¹ El Sócrates del *Fedón* nos proporciona la crítica platónica al concepto de *aitía* de sus predecesores, Anaxágoras incluido, (96c-98d; cf. *Sofista* 265c-d, *Timeo* 46c-d, 68c, 76d; *Leyes* 889c-d, 894-896) por su mecanicismo romo y nos da acceso a la *aitía* platónica «la elección de lo mejor», el bien (*Fedón* 97c-98b, e, 99b-c), la participación en las Ideas, (100e-101a) o, como en *República* 509b, la idea del Bien. Plutarco afirma asimismo que la divinidad es la mejor de las causas en *Charlas de sobremesa* 720B.

⁵² Como es sabido, los griegos no se plantean una creación *ex nihilo*, sino a partir de un primer principio que, como tal, no tiene principio ni fin, cf. ARISTÓT., *Física* III, 4, 203b6 = ANAXIMANDRO A 15 DK y la crítica de EPIC ARMO, B 1, a Hesíodo, porque atribuye generación al *Cháos*, que es el principio de todo. La misma concepción de la constitución del mundo como ordenación de la materia se encuentra en *Cuest. platónicas* 1001B. Por otra parte, como el propio PLUTARCO expone en *Sobre las nociones comunes* 1085E-F —cf. *Sobre la abundancia de amigos* 97 A-B—, la identificación de *ousía* y *hylē* es estoica.

[53](#) Como ha visto DONINI, «I fondamenti della fisica e la teoria delle cause in Plutarco», págs. 99-102, la fórmula *ek* + genitivo expresa la causa material en las discusiones postaristotélicas.

[54](#) Podemos ver aquí el primero de los tres estadios que tiene la materia en Plutarco. A este estadio de pura indeterminación sigue otro en el que el movimiento que le impone el alma precósmica la convierte en masa amorfa y desordenadamente agitada. Cf. THEVENAZ, *ob. cit.*, págs. 108-118; L. BRISSON, *Le Même et l'Autre*, pág. 233.

[55](#) Cf. *Timeo* 29e-30a. Este pasaje se entiende a veces en el sentido de *Cuest. platónicas* 1007C-D, e. e., que el propio Demiurgo es modelo del mundo, cf. H. DÖRRIE, «Präpositionen und Metaphysik. Wechselwirkung zweier Prinzipienreihen», *Museum Helveticum* 26 (1969), 222-223. En *Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* 550D se dice que la divinidad se ofrece como modelo para la virtud del hombre. Cf. *Timeo* 29e-30a.

[56](#) Cf. *Charlas* 731D y *Contra Col.* 1111A, 1112A y 1113C. La misma idea aparece ya en ARISTÓT., *Física* 187a27-29 y 34-35 así como en 191b13-14.

[57](#) El argumento reposa en la ambigüedad de la palabra *kósmos* que a partir de su significado de «orden» adquiere también, según dicen, con Pitágoras, el de «mundo». El argumento es recurrente en *Cuest. platónicas* 1003A-B y en *Charlas de sobremesa* 615F.

[58](#) Cf. *La E de Delfos* 390D. En *Timeo* 31b Platón relaciona corporeidad con tangibilidad, visibilidad y solidez; no obstante, la solidez no será considerada rasgo que oponga los cuerpos a los sólidos geométricos hasta los epicúreos y estoicos. Cf. *SVF* II, 127, 5-11 y 162, 29-30.

[59](#) Cf. 1017A y 1024A; véase también *Sobre la inteligencia de los animales* 960D.

⁶⁰ Las palabras de Plutarco se acercan de las que empleaba PLATÓN en *Timeo* 49a para calificar la *chōra*, algo «oscuro y difícil», que «participa del modo más extraño de lo inteligible», a lo que accedemos «por un razonamiento bastardo». Platón carece de terminología para expresar esta noción e intenta describirla por medio de una guirnalda de metáforas en las que confluyen aspecto espacial, aspecto constitutivo y actividad de modo lado, Cf. FRIEDLAENDER, ob. cit., págs. 236-239 y L. BRISSON, *Le Même et l'Autre*, págs. 214-215. Muy atractiva resulta la sugerencia de W. K. C. GUTHRIE, *Historia* V, pág. 301, según la cual la dificultad de Platón nace del intento de conciliar la cosmología pitagórica, esencialmente matemática, con la jonia, materialista, que culmina en la concepción de los heraclíteos del mundo como inagotable flujo de cambio. En la exposición de Plutarco la cuestión se complica más todavía porque, como ARISTÓT., *Física* 209b 11-13, identifica la *chōra* platónica, invisible y, aunque sea de un modo sumamente extraño, inteligible, con *hylē* como se verá en 1015D, 1023A y 1024C, o también en *Charlas de sobremesa* 636D e *Isis y Osiris* 372E-F; además, como veremos inmediatamente, identifica *hylē* con el caos corpóreo precósmico, del que dice en 1024D que es perceptible por los sentidos, en contradicción con 1013C y *Cuest. platónicas* 1001D-E, donde afirma que la materia no llega a ser directamente tangible y visible más que en la medida en que participa de lo inteligible. Un detallado estudio de las interpretaciones, antiguas y modernas, de la *chōra* platónica se encuentra en capítulo que L. BRISSON, *Le Même et l'Autre*, págs. 177-266, dedica a esta cuestión.

⁶¹ El alma precósmica.

⁶² Esta idea constituye un *leitmotiv* en el *Timeo* —cf. *Timeo* 30b-c, 30d-31 a, 32d, 68e, 69b-c— y se repite en la conclusión (92c).

⁶³ Cf. *Timeo* 49a; 50-52, 86 d. FERRARI, «Commenta», págs. 246-247 justifica la identificación de materia precósmica y *chōra* porque ambas son esencialmente neutras desde un punto de vista axiológico.

⁶⁴ *Filebo* 24a-25b y c-d, aunque PLATÓN no está hablando aquí de la constitución del alma. De acuerdo con el principio hermenéutico que consiste en explicar a Platón a partir de Platón — Cf. F. FERRARI, «Struttura e funzione», págs. 535-538— Plutarco acude a una serie de textos platónicos que puedan confirmar su punto de vista.

⁶⁵ *Timeo* 35a.

⁶⁶ M. BALTES, «La dottrina dell'anima in Plutarco», *Elenchos*, 2000, 245-270 y FERRARI, «Commenta», pág. 248, destacan la identificación de la esencia divisible con el alma precósmica como la más original aportación de esta exégesis plutarquea.

⁶⁷ Cf. *Timeo* 46e, 47e, 56c, 68e. La «necesidad» platónica se nos presenta como un elemento no reducible a razón, pero, contra la identificación que establece Plutarco, concierne al mundo físico, no al alma. Sobre las interpretaciones del concepto de «necesidad» en el *Timeo*, cf. L. BRISSON, *Le Même et l'Autre*, págs. 295-303. Plutarco alude también a la Necesidad del *Timeo* como causa de la generación y el cambio en *Charlas* 720B-C.

⁶⁸ *Leyes* 896d-e. W. SCHEFFEL, *Aspekte der platonischen Kosmologie. Untersuchungen zum Dialog «Timaios»*, Leiden 1976, págs. 18-21, estima que esta doctrina del alma precósmica «mala» es el único punto en el que Plutarco malinterpreta a Platón. Su error consiste en haber tomado como dos realidades distintas las dos aparentemente supuestas en 896e («¿Una sola o más? Más, contestaré yo por vosotros; posiblemente no hayamos de plantear menos de dos: la benéfica y la que es capaz de producir lo contrario»). En realidad, se trata de dos opciones que responden a la actuación en la que «aplica su divina inteligencia» o a aquella en la que «adhiera a la insensatez», como es explícito en 897b. Sin embargo, según acabamos de ver en el párrafo anterior, Plutarco sabe que la «maldad» del alma «perversa» es carencia de racionalidad. Sobre esta cuestión, cf. M.^a Á. DURÁN, «Plutarco ante el problema del mal en Platón» en A. PÉREZ

JIMÉNEZ, J. GARCÍA LÓPEZ y R. M.^a AGUILAR (eds.)
Plutarco, Platón y Aristóteles, Madrid, 1999, págs. 330-342.

[69](#) Esta expresión sintetiza el concepto platónico de *sophrosýnē* que, por un lado, como término opuesto a *manía* es sensatez y salud mental, pero, por otro, como expone en el *Gorgias* (especialmente 504 y 508) y en el libro cuarto de la *República* es el estado de equilibrio resultante de la debida organización jerárquica de las tres funciones del alma.

[70](#) *Timeo* 50e.

[71](#) En *Sobre Isis* 374E-F, en cambio, Plutarco afirma que la materia no carece totalmente de calidad y utiliza con este nuevo objetivo los ejemplos de los aceites inodoros y del oro con los que Platón intentaba ayudarnos a imaginar la *chōra* amorfa. Sobre esta disparidad, véase F. FERRARI, «La generazione precosmica e la struttura della materia in Plutarco» en A. VALLEJO (ed.) *IV Symposium Platonicum*, Granada, 1995.

[72](#) Cf. *Sobre las contradicciones estoic.* 1054A y *Sobre las nociones com.* 1076C-D.

[73](#) No es expresión platónica. A juicio de H. CHERNISS, *ad locum*, Plutarco llega a ella combinando sus interpretaciones del *Filebo* y de las *Leyes*.

[74](#) Posible eco del caballo malo del símil del *Fedro*. Cf. *Isis y Osiris* 371A-B y *Sobre la virt. mor.* 442A-B y 45ID.

[75](#) Plutarco sustituye la *heimarménē* del *Político* por *anánkē*, confusión que, por lo que nos dice en 1026B, era frecuente. En mi opinión, dicha sustitución obedece aquí a la voluntad de aplicar directamente a la *anánkē* del *Timeo* lo que Platón dice de *heimarménē* en el *Político*.

[76](#) *Político* 272e. Conviene recordar al respecto que se trata del peculiar tiempo cíclico del mito en este diálogo. Sobre la mutilación del texto platónico para adecuarlo a su propia interpretación, véase lo que se recoge en la «Introducción».

[77](#) *Político* 273b.

[78](#) Cf. *Sobre las nociones Com.* 1076C-D. La misma idea también en *Isis y Osiris* 369D.

[79](#) Frente a Demócrito cuyos átomos son libres de moverse en todas las direcciones porque en el espacio infinito los conceptos de *arriba* y *abajo* carecen de sentido, Epicuro constató que, en el vacío, todos los cuerpos, aunque difieran de tamaño y peso, debían caer con velocidad uniforme; por eso sostuvo que los átomos caían hacia abajo en línea recta y para explicar las primeras colisiones tuvo que admitir que, en un momento y punto determinado, un átomo tuvo que desviarse ligerísimamente de su camino. Esta mínima desviación hizo posible que se abriera un hueco al libre arbitrio y, con ello, a la posibilidad de actuar bien o mal, aspecto que enlaza con lo que aquí interesa a Plutarco. Cf. *Sobre las contradic. de los estoic.* 1054 A y *Sobre la inteligencia de los anim.* 964 C.

[80](#) Cf. *SVF* I, 6, 7-10 y II, *fmg.* 1170. PLUT., *Escrito de Cons, a Apol.* 117D-E.

[81](#) *Político* 273b-c.

[82](#) *Político* 273c y d-e.

[83](#) Eudemo de Rodas, nacido a mediados del s. iv, frecuentó durante varios años la escuela de Aristóteles y Teofrasto; cuando regresó a su tierra se mantuvo en contacto epistolar con éste. Cf. *Frag.* 49 WEHRLI.

[84](#) Sobre la confusión entre el alma precósmica y la esencia divisible, *vide supra* 1014D.

[85](#) Los primeros filósofos no se plantearon el problema del origen del movimiento, implícito en la solución de Empédocles para quien Amor y Odio son las contradictorias causas de los procesos de combinación y separación de los elementos que constituyen el mundo. La descripción del movimiento precósmico que hace PLATÓN en *Timeo* 52e sugiere, en cambio, una causa puramente mecánica, del mismo tipo que la necesidad de Demócrito. Pero Plutarco no puede

olvidar que en *Fedro* 245c dice que el alma es «fuente y principio de movimiento», cuyo precedente puede verse en Anáxagoras que puso la causa del origen del movimiento en el *Noûs*. Plutarco intenta hacer compatibles los pasajes del *Fedro* y del *Timeo* gracias al «alma perversa».

[86](#) *Leyes* 896e.

[87](#) *Leyes* 898a-b.; cf. *Cuest. platónicas* 1007D.

[88](#) *Timeo* 52d-e; cf. 1014C y *Charlas* 720C.

[89](#) Cf. *Cuest. platónicas* 1003A y *Charlas* 720B. Plutarco anticipa aquí el comentario de GUTHRIE, ob. cit., pág. 305, que destaca la continuidad entre los movimientos precósmicos y esos mismos movimientos cuando quedan ordenados por el demiurgo que, en la medida en que era compatible con su propósito, aprovecha las concausas proporcionadas por «la necesidad».

[90](#) De acuerdo con F. FERRARI, «Struttura e runzione», págs. 538549, es característico de la exégesis de los platónicos el recurso a una serie de procedimientos cuyo objetivo es desmontar las acusaciones de contradicción que se dirigían contra Platón, bien, como ocurre aquí sobre el carácter generado o eterno del alma, por sostener tesis contrapuestas en distintos pasajes de los diálogos, bien en el conjunto de su filosofía.

[91](#) *Fedro* 245c; 246a y *Timeo* 34b-35a. Ese reproche es formulado por Aristóteles, *Metafísica* 1071b37. Ajuicio de R. M. JONES, ob. cit., pág. 79, Jenócrates rechaza la interpretación literal de la creación del Mundo en el *Timeo* y entiende este diálogo como *mythos*, precisamente para evitar esa contradicción.

[92](#) Cf. *Cuest. platónicas* 1002F.

[93](#) De nuevo se detiene Plutarco antes de llegar al final de la frase, aunque, ni en este caso ni en la cita siguiente donde vuelve a truncar la frase de Platón, las palabras omitidas hubieran invalidado su explicación.

[94](#) *Timeo* 36e-37a.

[95](#) En este pasaje, como en *Cuest. platónicas* 1002B y en *Isis y Osiris* 372D, Plutarco incluye al dios entre las Ideas, aunque, como es sabido, en *República* 509b PLATÓN, que en 507b ha dejado claro que la Idea es la esencia de los seres, precisa claramente que la Idea del Bien, en la que hoy suele verse el auténtico Dios de Platón, no es esencia, sino algo que «está muy por encima de la esencia en dignidad y potencia»; en cambio, en 1023C, Plutarco separa al dios de las Ideas cuando, negando la identificación del alma con las Ideas, las distingue claramente en su relación con el dios, que es imitador de las primeras, pero creador del alma. No sorprende así que PORFIRIO (en PROCLO, *In Tim.* I, págs. 392 y 394) reproche a Plutarco —ya Ático— que hagan del Demiurgo y de las Ideas *archaí* coordinadas, un juicio que, según dice JONES, ob. cit, pág. 103, n. 72, encaja plenamente con el tratamiento de las Ideas en 1023C y en *Charlas de sobremesa* 720.

[96](#) Cf. *Timeo* 30a.

[97](#) Sigo la lección de los manuscritos.

[98](#) *Timeo* 30a.

[99](#) *Timeo* 52e-53a; cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 430C-D.

[100](#) Plutarco sustituye el término *trophós*, «nodriza», que Platón utiliza aquí para la *chōra* por *hylē*, «materia», como consecuencia de las identificaciones que veíamos en la nota a 1013B.

[101](#) *Timeo* 34b-35a.

[102](#) *Timeo* 28b-c; cf. 27d-28a. Véase también *República* 507b, 509d; *Político* 269d.

[103](#) *Timeo* 53a-b. Como para ANAXÁGORAS, *Frag.* B 13 DK, para Platón originariamente «todas las cosas estaban confusas; luego llegó el Intelecto y las ordenó».

[104](#) *Timeo* 32a-b.

[105](#) *Timeo* 32b.

[106](#) *Timeo* 32b-c.

[107](#) Posible eco de Empédocles, pero más aún del pasaje que introduce, precisamente por una alusión cosmológica, la doctrina de *kósmos-táxis* en el *Gorgias*: 507e-508a: «Dicen los sabios, Calicles, que al cielo y a la tierra, a los dioses y a los hombres los mantienen unidos la comunidad y también amistad, orden, moderación y justicia, y por eso, amigo, llaman a ese conjunto *Cosmos*, no desorden ni desenfreno».

[108](#) Las características de la que carecía en 1014E. Cf. *Tim.* 53b y 69b.

[109](#) Plutarco se aparta ahora de la interpretación literal del *Timeo*, en el que, como es sabido, el demiurgo no parte de un alma precósmica sino de la mezcla descrita en la cita inicial de este tratado. Sobre esto, véase THEVENAZ, ob. cit., pág. 22, n. 92 y CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, XIII, 1, pág. 208, n. a.

[110](#) Laguna de seis o siete letras según los Mss.

[111](#) *Critias* 106a.

[112](#) El Universo; la plegaria se formula de acuerdo con lo establecido en *Timeo* 27c.

[113](#) *Político* 269d;273b-d.

[114](#) *República* 546b. El famoso *número nupcial* de la *República* —al cual alude Plutarco adecuadamente en *Isis y Osiris* 373F— no tiene que ver con lo que aquí se está tratando. La confusión puede explicarse por una asociación de ideas entre la designación de ese número y la de *matrimonio* que los pitagóricos daban al cinco (porque es la suma del primer impar y el primer par y, de acuerdo con sus tablas, lo impar es masculino y lo par femenino) y según PLUTARCO, en 1018C, también al 6 (porque es producto de esos mismos

números), que, es considerado *perfecto*, porque es igual a la suma de sus factores.

[115](#) Sigue una laguna de extensión variable según los manuscritos, provocada por el trastrueque de cuadernillos, que nos obliga a pasar al capítulo 21. Según B. MÜLLER, en ella se debía repetir la argumentación de Crantor; para THÉVENAZ, ob. cit., págs. 61-62, en cambio, el tema del alma del Mundo, iniciado ya cuando empieza el capítulo 21, enlaza sin brusquedades con el de la génesis del Mundo.

[116](#) Los átomos, término cuya etimología «que no se puede cortar» puede provocar el que sea percibido como sinónimo de *améristos*, «que no se puede dividir». Como PLATÓN en *Timeo* 56b, donde encontramos una observación del mismo tenor, Plutarco trata de evitar que la esencia indivisible sea confundida con los átomos.

[117](#) Son las características que ANAXÁGORAS (A 55, 100 DK) atribuye al *Noûs*. Cf. ARISTÓT., *Física* 256b24-25 y *Sobre el alma* 405a 16-17; 1921, 429b23-24; Plutarco transmite esta noticia en *Pericles* 154C. El mismo se expresa en estos términos, además de en el *Sobre la generación del alma...* 1024A, en *Sobre la cara visible de la luna* 945C-D y, aplicándolos a lo inteligible, en *Cuest. platónicas* 1002C-D y en *Erótico* 765A.

[118](#) Cf. *Timeo* 37a.

[119](#) Cf. PLAT., *Filebo* 25d-e.

[120](#) Como ha hecho él mismo en 1013C.

[121](#) ARISTÓT., *Física* 209b33-210a2. Cf. L. BRISSON, ob. cit., pág. 223.

[122](#) Cf. *Timeo* 53a; 51a; 49a, 52d; 88d.

[123](#) Cf. 1013B-C.

[124](#) *Timeo* 34b; 36c-e. Cf. *Cuest. platónicas* 1002B-C.

[125](#) Plutarco prescinde ahora de las menciones al cuerpo del Mundo en *Timeo* 31b-32c y en 34b-35a —que, por lo demás, él mismo acaba de citar en 1016F-1017a y en 1016A-B— para conceder prioridad al tratamiento de la *chōra*, que no aparece hasta 48e.

[126](#) Acepto la interpretación de CHERNISS, *Moralia* XIII, 1, págs. 217-218, nota g, para quien esta expresión incluye también a Posidonio, y los argumentos que en el mismo sentido esgrime AGUILAR, ob. cit., pág. 175.

[127](#) Sobre el supuesto comentario al *Timeo* de Posidonio, cf. AGUILAR, ob. cit., págs. 175-176.

[128](#) Esta misma definición es atribuida a Espeusipo (*Frag.* 40 LANG) y al propio Platón (DIÓGENES LAERCIO, III, 67). FERRARI, «Commente», págs. 277-280 ofrece un detallado análisis de la definición de alma según Posidonio.

[129](#) Según ARISTÓT., *Acerca del alma* A 3, 10, en el *Timeo* «el alma queda dividida *katà tous harmonikous arithmous*».

[130](#) Cf. ARISTÓT., *Metafísica* 987M4-18.

[131](#) Cf. *Cuest. platónicas* 1001B-D.

[132](#) FERRARI, «Commente», pág. 283, con bibliografía, pone de manifiesto que la crítica de Plutarco a Posidonio reposa en la negativa del queronense a admitir que con el término *idea* Posidonio no se estaba refiriendo a las Formas trascendentes, sino a formas geométricas.

[133](#) *Timeo* 38a.

[134](#) Cf. *Banquete* 211e, *Fedro* 247c, *Timeo* 52a.

[135](#) *Timeo* 34c.

[136](#) *Timeo* 28a-b, 28c-29a, 37c-d, 39e. Cf. PLUT. *Charlas de sobremesa* 720B-C.

[137](#) Cf. 1013C-D.

[138](#) Posidonio y Jenócrates, implícitamente aludido en la repetición de la crítica a su modo de entender la esencia del alma como número.

[139](#) Las «unidades» apuntan a Jenócrates y los suyos; líneas y superficies a los límites de Posidonio y sus seguidores.

[140](#) *Timeo* 37a-b.

[141](#) Suele verse aquí un nuevo ejemplo de la tendencia de Plutarco a verter el pensamiento platónico en términos aristotélicos; no obstante creo que, en este caso, actúa más bien como filólogo que se complace en apuntar precedentes. De todas formas, está claro que el tema le interesaba, puesto que el *Catálogo de Lamprias* menciona un tratado, el núm. 192, dedicado a las categorías.

[142](#) *Timeo* 37b-c. Plutarco ha omitido aquí varias líneas del original, provocando con ello un aparente anacoluto en la cita platónica. Hay alguna que otra omisión más en lo que sigue.

[143](#) *Timeo* 35a-b.

[144](#) Esto es ya inferencia de Plutarco.

[145](#) Cf. *Cuest. platónicas* 1007D.

[146](#) Sobre esta posibilidad de acierto fortuito, cf. *Timeo* 69b.

[147](#) Sujeto, el alma.

[148](#) Como apunta CHERNISS, *Moralia* XIII, 1, págs. 230-231, n. e, Plutarco contradice aquí su propia interpretación literal al adjudicar al alma precósmica características que, según ha dicho él mismo en 1014C y en 1015E, sólo son propias del alma cósmica.

[149](#) *Timeo* 52d.

[150](#) En 5Id *Timeo* que, ni puede dejar sin tratar la cuestión de la existencia independiente de las Ideas, como objeto de intelección, frente a las cosas, objeto del conocimiento sensible, ni desea agregar un largo excursus a una exposición

larga de por sí, había anunciado que su voto iba por establecer una distinción que, con pocas palabras, pudiera dejar claro el problema. La cita de Plutarco corresponde al momento de las conclusiones.

[151](#) Cf. ARISTÓT., *Física* V, 2, 209b33: «Platón sostiene en el *Timeo* que la materia y la *chōra* son lo mismo».

[152](#) Cf. *Timeo* 27d-28a, 48e, 52a y c-d.

[153](#) Atrabajado modo de describir la noción de «proceso». Plutarco utiliza en este inesperado contexto el término *ousía* como procedimiento para expresar el carácter ontológico que, como el movimiento en el *Sofista* o lo *ápeiron* en el *Filebo*, tiene aquí *génesis*, Cf. W. SCHEFFEL, *ob. cit.*, pág. 53. ésta es concebida como un intermediario encargado de explicar el proceso por el que la *chōra* recibe la impronta de las imágenes o copias de las realidades inteligibles, explicación que Platón promete en *Timeo* 50c, pero no ofrece. Cf. L. BRISSON, *Platon. Timée/Critias*, París 1992, pág. 249, n. 354. Esta elevación de *génesis* al plano ontológico crea inevitablemente un nuevo nivel de ambigüedad, por cuanto tendremos de distinguirla de los hechos de *génesis* que ocurren en el Devenir y de ese hecho singular que fue la *génesis* del Mundo y del Tiempo.

[154](#) Cf., ahora sobre el alma del hombre, *Sobre la cara visible de la luna* 945A. Para la relación entre ambos pasajes, véase AGUILAR, *ob. cit.*, págs. 179-180.

[155](#) Como indica CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, XIII, 1, pág. 232, n. c, Plutarco pretende identificar esa *génesis* con el alma, para lo cual pudo encontrar apoyo en *Leyes* 896a-b y 899c; con esa identificación Plutarco convierte esa *génesis* en producto de las Ideas y la *chōra* —que deja de ser la sustancia que comunica a este mundo las imágenes de lo inteligible. De hecho. Plutarco atribuye esa concepción de *génesis* como producto a Platón en *Isis y Osiris* 373E.

[156](#) Como el propio Plutarco ha de indicar en 1025B-C, lo que Platón considera en *Timeo* 35a «difícil de mezclar» es «la naturaleza de lo otro», no la esencia divisible.

[157](#) Cf. *infra*, 1025C y *Sobre la desaparición de los oráculos* 428C.

[158](#) Cf. *Sobre la charlatanería* 507A.

[159](#) No se trata de «medias armónicas», para las que Plutarco utiliza siempre el específico término técnico, cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, XIII, l.pág. 236, n. a.

[160](#) De acuerdo con la descripción del *Timeo*: en 38c-39a la luna, el sol y los cinco astros llamados «errantes» son colocados en las siete órbitas descritas por la revolución de la alteridad, y en 40a-b los astros fijos son alojados en la revolución de lo mismo y semejante. Cf. PLUT., *Sobre la virt. mor.* 441E-F.

[161](#) De nuevo acude Plutarco a terminología aristotélica.

[162](#) Plutarco ha citado literalmente en 1023E-F la relación que Platón establece en *Timeo* 37b-c entre el círculo de la alteridad con lo sensible, que da lugar en el alma a opiniones y creencias firmes y verdaderas; y entre el círculo de la identidad, que transmite al alma lo discursivo y da lugar a la ciencia. No obstante, aquí lo aplica a los círculos de alteridad e identidad del alma.

[163](#) Figuraciones y recuerdos se sitúan entre lo inteligible y lo sensible.

[164](#) Cf. PLUT., *Contra Col.* 1119A y *frag.* 25 BERNARDAKIS = 23, 9-11 SANDBACH.

[165](#) Cf. PLAT., *Sofista* 264a-b y ARISTÓT., *Sobre el alma* III 3, 428b2429.

[166](#) Cf. PLUT., *Sobre la inteligencia animal* 961C.

[167](#) Sujeto, el Demiurgo.

[168](#) A PLATÓN (*Timeo* 31b-32c) sólo le interesaba la proporción matemática; Plutarco, posiblemente porque quiere adecuar todo el proceso a la mezcla de *Timeo* 35a que cita al principio de su tratado, lo imagina como una serie de mezclas

parciales, lo mismo que en *Sobre la fort. Rom.* 316EF; cf. *Sobre el primer frío*; 951D-E.

[169](#) En la constitución del alma del mundo.

[170](#) Las últimas palabras son las que utiliza Platón en el marco de la doctrina ontológica de *kósmos-táxis* del *Gorgias* para expresar la *aretē* y en la *República*, para el Ser. Cf. H. J. KRAEMER, *ob. cit.*, págs. 118-122.

[171](#) No sabemos a quiénes se refiere aquí Plutarco. AGUILAR, *ob. cit.*, págs. 185-186, sugiere que podría tratarse de académicos contemporáneos, cuyos nombre omite por delicadeza.

[172](#) *Timeo* 35a.

[173](#) Cf. PLAT., *Sofista* 255e y 256a-b.

[174](#) Cf. *La desaparición de los oráculos* 428C y *La E de Delfos* 391C.

[175](#) Cf. PLAT., *Fedro* 265d.

[176](#) *Timeo* 41d. Cf. *Sobre la virt. mor.* 441F.

[177](#) La lección de MÜLLER (1873), *áphthartoi kai autai*.

[178](#) Cf. *Sobre la virt. mor.* 443B-C.

[179](#) Alusión a las tesis estoicas. PLUTARCO omite aquí la crítica a las mismas que desarrolla en el *Sobre la virt. mor.* 441-444 donde les reprocha que anulan la realidad de las pasiones, convertidas en perversión de la razón; cf. *Sobre la inteligencia de los animales* 961D.

[180](#) Tradicionalmente se admite que con *hoi dé* Plutarco apunta a los peripatéticos en su consideración de la virtud como justo término medio entre pasiones opuestas. Cf. ARISTÓT., *Ética a Nie.* 1104b24-26, etc. y *Magna Mor* 1206a36-b29; PLUT., *Sobre la virt. mor.* 443C-D y 445A. Sobre la importante influencia peripatética en la ética de Plutarco, véase D. BABUT, *Plutarque. De la Vertu Éthique*,

París, 1969, pág. 78 y *Plutarque et le Stoïcisme*, París, 1969, págs. 331-332. De la exposición de J. OPSOMER, «L'âme du monde et l'âme de l'homme chez Plutarque», pág. 42, se desprende que esta visión dualista que distingue en el alma una parte racional y otra irracional, con objeto de situar la virtud ética en el ámbito de las pasiones, es la del propio Plutarco que, como veremos en 1026D-E, apoya su tesis en una referencia explícita al *Fedro*. OPSOMER destaca que en esa misma dialéctica de oposición a las tesis estoicas, Plutarco se apoya en la consideración bipartita del alma del mundo, esforzándose por poner de relieve la coincidencia de Aristóteles y Platón en este punto. Muy recientemente F. BECCHI, «La pensée morale de Plutarque et le *Peri orgês*», en J. RIBEIRO FERREIRA y D. FERREIRA LEÃO (eds.), *Os fragmentos de Plutarco e a recepção da sua obra*, Coimbra, 2003, págs. 89-109, sobre la base de lo que dice PLUT, en *Cuest. platónicas* 1009A-B, ha sostenido que con *hoi dé* Plutarco se refiere a los epicúreos y que en este pasaje reprocha a unos y otros que se hayan olvidado de la guía de la razón, indispensable para Platón.

[181](#) De nuevo es posible aducir paralelos en las *Éticas* aristotélicas (*Ética Nic.* 42, 21-24, *Magna Mor.* 1185b21-32, *Ética a Eud.* 1221a4 y 23-24); no obstante, pienso que no puede excluirse el eco de la censura platónica en *Fedón* 68c-69c donde considera virtudes propias de esclavos la valentía de quienes arrostran unos peligros por temor a otros mayores y la templanza de quienes renuncian a unos placeres con tal de no verse privados de otros, que son los que los dominan. Frente a éstos el filósofo sabe que la única auténtica moneda de cambio por la que hay que cambiar miedos, pesares, placeres y demás cosas por el estilo es *phrónēsis*. Argumentos semejantes con respecto a la justicia tenemos en *República* 358e-359a donde Glaucón plantea como génesis de la misma la renuncia a cometer injusticia con tal de no padecerla y 362d-363e, donde Adimanto constata que son muchos los que elogian la justicia, no por sí, sino por los beneficios que comporta.

[182](#) Alma bipartita y tripartita alternan en Platón y, de hecho, en la *Re pública*, el alma es bipartita hasta que, en el libro IV, se haga necesaria la consideración tripartita que sustente el paralelismo con las clases del Estado. Y de nuevo, al final de diálogo volvemos a encontrar la consideración bipartita que aparece también en *Político* 258e. también Aristóteles nos habla unas veces de alma bipartita (*Acerca del alma* 407a23-25, 433a14-15, *Política* 1333a24-25) y otras de alma tripartita (*Metafísica* 1025b25, *Ética a Nic.* 1139a26-31).

[183](#) Terminología aristotélica, de nuevo, pero esta vez, más que para verter el pensamiento de Platón, para introducir la crítica a estoicos y epi cúreos.

[184](#) AGUILAR, ob. cit., pág. 332, n. 45 encuentra el precedente de este *koinòs lógos* en el propio *Timeo* 37b, pasaje que Plutarco ha citado y comentado más arriba, en 23E ss.

[185](#) Aunque la dierética aparece ya con todas sus características en el *Gorgias* y es recurrente en los diálogos de madurez, su presencia se torna masiva en los de vejez *Sofista*, *Politico*, *Filebo* donde culmina. Especial interés tiene, en sí y con relación a lo que aquí dice Plutarco, la descripción del método dierético en *Filebo* 16c-17a: Para cada conjunto de cosas — lo múltiple— hay que plantear una Forma única y, después, ver si comprende dos, tres, etc. A continuación hay que hacer lo mismo con las Formas que hayamos obtenido y, de nuevo con las que vayan resultando hasta que lo múltiple de que hemos partido quede determinado. Sobre esto véase V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique*, París, 1971, *passim*.

[186](#) Cf. *Filebo* 15d.

[187](#) Acepto la puntuación de Cherniss.

[188](#) Sin cruz.

[189](#) La *chōra* es presentada como un *trítōn génos* en *Timeo* 48e-49a. Cf. *Isis y Osiris* 370F-371 A.

[190](#) Cf. PLAT., *Sofista* 254d-259b.

[191](#) Cf. *Cuest. platónicas* 1000B, 1001F, 1006F y 1009D-E.

[192](#) Cf. *Charlas de sobremesa* 747C.

[193](#) Cf. *Timeo* 36e, citado por Plutarco en 1016B.

[194](#) Eco de *Timeo* 47e-48a: el intelecto persuade a la necesidad para que la mayor parte de las cosas relativas a la generación se realizaran lo mejor posible. Cf. PLUT., *Foción* II, 9. Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, París, 1957, pág. 52, nos invita a constatar el *vaste brassage synchrétique où l'opposition entre l'intelligence et la nécessité emprunte une cascade de symboles convergents*.

[195](#) También Plutarco neutraliza ambos términos en alguna ocasión, por ejemplo, en este mismo tratado 1015A. Cf. *Máximas de filósofos* 884E-F.

[196](#) DK A 45.

[197](#) DK 51. Plutarco escribe aquí —y también en *Sobre la paz del alma* 473F-474a— *palíntropos* en vez de *palíntonos*, la genuina expresión de Heráclito que recoge correctamente en *Isis y Osiris* 369B.

[198](#) DK B 8 y 9. Cf. PLUT., *Contra Col.* 1114B.

[199](#) DK B 12. Cf. PLUT., *Sobre la desaparición de los oráculos* 435F.

[200](#) La doctrina es expuesta con bastante detalle en *Isis y Osiris* 369D-370C.

[201](#) *Troyanas* 886. Sobre el fondo estoico de esta crítica, cf. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, pág. 141.

[202](#) Sobre este tema, véase J. HANI, «Plutarque et le démembrement d'Horus», *Rev. des Ét. Grecq.* (1963), 111-120.

[203](#) No es, por tanto, posible desmembrarla como, según el mito, se hizo con el cuerpo de Horus. Cf. *Cuest. platónicas* 1008c; en cambio, de acuerdo con lo reiterado por Platón,

especialmente en el *Fedón*, en *Sobre la paz del alma* 474A, *Sobre la inteligencia de los animales* 964D-E e *Isis y Osiris* 369C, es el «mundo de abajo» el que se caracteriza por ser mezclado e impuro.

[204](#) DK B 54.

[205](#) Cf. *Timeo* 42a-b y 69c-d.

[206](#) Como es sabido, la autonomía de la inteligencia, que se afirma también en *Sobre la cara visible de la luna* 945D y en *Sobre el amor a los hijos* 493D-E, había sido proclamada por ANAXÁGORAS, B 12 DK y por PLAT., *Crátilo* 413c.

[207](#) La lucha del elemento apetitivo con el racional encuentra su descripción más gráfica en el episodio de Leoncio en *República* 439e-440a.

[208](#) *Fedro* 237d. Plutarco sustituye el adjetivo *epiktétos*, «adquirido», del texto de Platón por *epeísakton*, «inducido».

[209](#) En cambio, en *Sobre la virt. mor.* 451 A, nace «de la carne».

[210](#) Cf. *Cuest. platónicas* 1001B-C.

[211](#) De acuerdo con lo descrito en *Timeo* 36c-d.

[212](#) Tono profético. Sigue una breve paráfrasis del mito platónico del *Político* (272d-273) en la que Plutarco se ciñe a lo fundamental, omitiendo los aspectos que no encajan con su propio concepto del alma o con su sensibilidad religiosa. Así prescinde de las causas por las que tiene, inexorablemente, que ocurrir el cambio, entre las cuales Platón destacaba el que cada alma había dado ya todas las generaciones que le correspondían. No menos llamativo es el cambio que Plutarco introduce cuando dice que es *tò phrónimon* del alma del mundo quien «se debilita y adormece, llenándose de olvido», cf. BRENK, *In Mist*, págs. 132-133. En Platón es «el piloto del Universo», «la divinidad suprema» la que «suelta la caña del timón y se retira a su puesto de vigía»; a imitación del mismo, los dioses que compartían con ese dios el gobierno de las

regiones abandonan la parte del mundo que tenían encomendada. Consecuencia de esa modificación es la correlativa en el proceso de recuperación del orden correcto, en Platón el dios es agente único, en tanto que en la exégesis de Plutarco sólo es auxiliar y colaborador.

[213](#) Cf. *Politico* 270d y 286b.

[214](#) Cf. *Timeo* 36c; eco de ello hay en *Isis y Osiris* 369c.

[215](#) *Timeo* 35b-36b. Sobre la descripción que sigue, véase B. KYTZLER, «Die Weltseele und der musikalische Raum», *Hermes* LXXXVII, 1959, 405-406.

[216](#) De estas primeras divisiones surgen dos series de potencias, una de razón 2 y otra de razón 3.

[217](#) «Llenar el intervalo» consiste en encontrar la media que permite establecer la proporción entre los dos términos que definen el intervalo.

[218](#) Esto es, del conjunto de la mezcla.

[219](#) Media armónica.

[220](#) Media aritmética, cf. *Timeo* 36a.

[221](#) $3/2$, $4/3$ y $9/8$ respectivamente, relaciones que, de acuerdo con las potencias que acabamos de mencionar en n. 216, pueden expresarse como $3^{1/2^1}$, $2^{2/3^1}$ y $3^{2/2^3}$. Cabe decir que en esta segunda etapa de la actividad del Demiurgo Platón acude a los intervalos «musicales», siempre que no olvidemos que, como subraya A. SZABÓ, *Anfänge der griechischen Mathematik*, Múnich-Viena, 1969, pág. 23, todos los términos técnicos de la teoría de las proporciones geométricas pertenecen originariamente a la teoría de la Música.

[222](#) Esto es $2^8/3^5$

[223](#) Sobre la relación de estas cuestiones con el género de los *zētēmata*, véase FERRARI, «Commente», págs. 328-329 e «I Commentari specialistici alle sezioni mathematiche del *Timeo*», en A. BRANCACCI (éd.), *La filosofia in età*

imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche, Nápoles, 2000, págs. 169-224.

[224](#) Cf. 1017D, 1018F, 1027F, *La E de Delfos* 388A y, sobre la unidad como «principio del número», *La desaparición de los oráculos* 415E.

[225](#) Esta es la platónica; la pitagórica es la década.

[226](#) $2+4+6+8 +1+3+5+7= 36$. Plutarco cuenta aquí y en la frase siguiente el número uno como impar, aunque normalmente lo considera al margen de las series numéricas de pares e impares y, por lo tanto, hace del tres el primer impar, como vemos a continuación.

[227](#) Cf. *Sobre Isis y Osiris* 381F-382A. Plutarco vuelve sobre las propiedades del 36 más abajo, en 1018C-D.

[228](#) Cf. *Sobre la desaparición de los oráculos* 415E, *La E de Delfos* 390D. En *Isis y Osiris* 367E-F Plutarco divide los números planos en cuadrados y rectángulos, según procedan de la multiplicación de un número por sí mismo o de la multiplicación de un número por otro diferente.

[229](#) Figura al margen en la mayoría de los manuscritos.

[230](#) Como CHERNIS y L. BALDARI, acepto la enmienda propuesta por TANNERY.

[231](#) Cf. CHERNISS, *Moralia* XII, 1, págs. 272-273, nota b.

[232](#) $35 = 2^3 + 3^3$.

[233](#) $35 = 6+8+9+12$. 8 es la media armónica entre 6 y 12 (excede de 6 y es excedido por 12 en la misma proporción, un tercio de 6 y un tercio de 12, respectivamente); por su parte 9 es la media aritmética entre 6 y 12.

[234](#) Cf. [PLUT.], *Sobre la Música* 1139C-D.

[235](#) Como apuntaba en su comentario al primer esquema, Plutarco multiplica en cada escalón los números de las series pares e impares y llama la atención sobre el hecho de que tanto

al multiplicar los números planos como los cuadrados y los cubos el producto es seis o un número que termina en seis y que corresponden a la serie 6, 6^2 , 6^3 .

[236](#) En medio de todas estas explicaciones resulta sorprendente que Plutarco no recuerde que el 216 es el «número humano» de Platón, suma de 210 (el período más corto de gestación) + 6, el «número del matrimonio». Cf. G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, trad. esp., Madrid, 1973, reimpr. 1984, págs. 58-60.

[237](#) Cf. *Charlas* 738F y *Licurgo* V, 13. también ANATOLIO, en JÁMBLICO, *Teol. Arit.*, pág. 17, 12-13 (DE FALCO) dice que el 6, «que es el primer número perfecto», procede de la unidad, el dos y el tres, pero dice que es por suma, como hace Plutarco a continuación, aunque aquí dice que es por multiplicación de sus *méresi*. Lo que los antiguos llaman «número perfecto» viene a coincidir con lo que las matemáticas modernas llaman *factorial*; el 6 es $3!$ porque es $1 \times 2 \times 3$.

[238](#) En *La E de Delfos* 388A-C y en *Cuest. Rom.* 288C Plutarco dice que el «matrimonio» es el 5, porque es la suma del primer par, 2, y el primer impar, 3; esta última atribución es la que encontramos normalmente, Cf. ARISTÓT., *Meteor.* 1078b23, *Frgs.* 199 y 203, etc.

[239](#) Hay, en primer lugar, una dificultad de traducción: los términos griegos *hexás* y *ogdoás* significan conjuntos o grupos formados respectivamente por seis y ocho unidades; de acuerdo con lo que sabemos de las *Doctrinas no escritas*, Platón utilizaba estos términos para referirse a los *eidetikoî arithmoí*, esto es, a la Forma o Idea de los números, que son propiedades y que no son objeto de adiciones, multiplicaciones, etc. Cf. I. M. CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón 2. Teoría del conocimiento y de la naturaleza* [trad. esp.], Madrid, 1979, págs. 433-448. A esto se agrega la anfibología de la construcción que utiliza la misma fórmula para una multiplicación primero ($6 \cdot 6$) y después para algo bien distinto, la suma de los números hasta llegar a ocho ($1+2+3+4+5+6+7+8$) que en la representación gráfica de los

números por medio de puntos, forma un triángulo equilátero. Sobre esto, véase HULTSCH, en *RE* II col. 1089.

[240](#) Para la consideración del uno como número cúbico, cf. *Charlas* 744B, aunque anteriormente, en 1017D, como hará también en 1020D y como hace en *Charlas* 738F, Plutarco dice que el primer cubo es el 8.

[241](#) La cuerda baja es la que da la nota más alta, mientras que la *hypátē*, la «alta», da la nota más baja.

[242](#) A las cuerdas citadas en *Cuest. platónicas* 1008F se agrega aquí la *paramésē* que era un tono más alta que la *mesē*. Sobre todo esto, cf. [PLUT.], *Sobre la Música* 1138E-1139B y 1140A.

[243](#) *Perímetro* en el sentido de suma de la superficie de cada uno de los seis cuadrados en los que se desarrolla un cubo.

[244](#) Es la suma de los que le preceden en los intervalos de la lambda, según lo expuesto en 1017E. En efecto, $1+2+3+4+8+9=27$.

[245](#) Cf. FILOLAO, *Frag.* 6 DIELS.

[246](#) *Sensu stricto*, el *leîmma* es, la relación 256/243, pero, como hemos visto también en 1017F, solían llamar así al 13, que es la diferencia entre ambos números.

[247](#) Explicación inexacta; la correcta aparecerá en 1022A.

[248](#) Literalmente, «el numero total». Lo que se suma es la unidad y las cifras que se utilizan para representar el número 27: $1+2+7=10$. A partir del s. v a. C. se introdujo en Grecia la utilización de las letras para representar los números, cf. E. HOPPE, *Mathematik und Astronomie in klassischen Altertum*, Heidelberg, 1966, pág. 49.

[249](#) Sigue una laguna de 50 letras en el manuscrito E y de 48 en el B. BERNARDAKIS, WYTTEBACH y MÜLLER y, finalmente, H. CHERNISS han propuesto suplementos similares. Aquí se sigue la propuesta de CHERNISS: *tà pénte kaì pentékonta poioûsi toútou dè ho mèn ártios*.

[250](#) $1+2+4+8=15$. De nuevo hemos vuelto a la λ .

[251](#) $1+3+9+27=40$.

[252](#) Los pitagóricos.

[253](#) Es lo mismo que más arriba llamaba *leímma*.

[254](#) La de los pitagóricos.

[255](#) De las razones citadas en 1018E-F falta aquí la de $12/4$ que corresponde a una octava más una quinta.

[256](#) por platón para hacer su *tetraktýs* en 1017D. Cf. 1020A.

[257](#) Al rellenar los intervalos originales, en *Timeo* 35b-36b, cf. 1027B-C.

[258](#) La que en 1019E llamaba armónica. Por el testimonio de JÁMBLICO en *Introd. a la aritm. Nicom.*, 22-101, 5 y 16-22, sabemos que la razón *hypenantía* era llamada *harmonikḗ* por Arquitas e Hipasos y que más tarde se dio el nombre de *hypenantía*, «subcontraria» a la que era opuesta a la *harmonikḗ*.

[259](#) Es preferible suprimir la cruz filológica de Hubert. éste sugirió la posibilidad de que esta apostilla sea una glosa, porque, realmente añade poco a lo dicho en las líneas anteriores para justificar el nombre de media armónica. No obstante, esta nueva repetición no desentona entre las que Plutarco, como buen profesor, viene prodigando en estos párrafos. A la misma estrategia didáctica cabe atribuir el uso de las segundas personas que aparecen en el siguiente.

[260](#) Cf. *Charlas de sobremesa* 738D.

[261](#) En los primeros intervalos de *Timeo* 35c-36A.

[262](#) Sujeto, los académicos, entre los que va a nombrar a continuación a Eudoro y a Crántor.

[263](#) En otros términos, múltiplo de dos y de tres.

[264](#) *Timeo* 36B-C.

[265](#) CRÁNTOR, *Frag.* 5.

[266](#) Absorto en sus operaciones, Plutarco parece olvidar que lo que a Platón le interesa es la relación entre números y no su cuantificación numérica. Por lo demás, como indica CHERNISS, *Moralia* XIII, 1, pág. 301, nota f., con los números que propone no consigue evitar las fracciones.

[267](#) $64=4^3=8^2$. En cambio, como hemos visto en 1017D y como PLUTARCO repite en 1020D y en *Charlas de sobremesa* 73 8F, otras veces el primer número cúbico es el 1.

[268](#) Con respecto a 2.

[269](#) No obstante, las definiciones de *intervalo*, *tono* y *semitono* que siguen no son las de los pitagóricos, sino las de ARISTÓXENO, cf. *Elem. Arm.* I, 15, 25-32; 21, 20-24; II, 46, 1-2; 46, 3; 57, 11-12.

[270](#) En la misma base reposa la oposición entre ambos grupos en TEOFRASTO, *Frag.* 89, 2, Wimmer. Los experimentos que siguen llegaron a ser atribuidos al propio Pitágoras.

[271](#) En el tratado *Isis y Osiris* 46, Plutarco justifica con este mismo argumento de que el 17 parte el intervalo entre 16 y 18 en dos partes desiguales la antipatía de los egipcios por el 17. Sobre esto véase B. L. VAN DER WAERDEN, *Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft*, Zúrich-Múnich, 1979, págs. 401-402.

[272](#) *Timeo* 36B.

[273](#) Cf. [PLUT.], *Sobre la Música*. 1138E-F, 1139C, 1140C.

[274](#) La primera cuestión planteada en el párrafo 17, esto es, ¿qué es el resto?

[275](#) *Timeo* 36A-B.

[276](#) Leonicus veía aquí, según Bernardakis, una laguna, que colmaba satisfactoriamente con las palabras «es mayor, de modo que el de uno y un octavo». Aún suponiendo que, en vez de una laguna del arquetipo, se trate de una elipsis del autor, el contexto exige que la idea se restituya en ese o similar sentido.

[277](#) *Vide supra.*

[278](#) *Timeo* 36b.

[279](#) Esto es, de acuerdo con la progresión natural de los números.

[280](#) *Timeo* 35b-c.

[281](#) No obstante, lo que Plutarco expone aquí no es la doctrina recogida por ARISTÓT. en *Acerca del cielo* 293a20-27 y *Metafísica* 986a1 0-13, sino, como apunta H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia*, XIII 1, págs. 322-323, n. b, una contaminación del sistema de Filolao y del que será mayoritariamente aceptado después.

[282](#) Cf. PLUT., *Numa* XI 1-2.

[283](#) Venus.

[284](#) Los pitagóricos atribuían al Sol el siete.

[285](#) $729 = 27^2 = 9^3$

[286](#) Cf. *Sobre la cara visible de la Luna* 923B.

[287](#) Esto es, cuando se encuentra en oposición al Sol.

[288](#) Se observa aquí un error de cálculo de Plutarco, o un error en la transmisión del texto: es una sexta parte de la diferencia con respecto al día del equinocio o una doceava parte de la diferencia entre el día más largo y el más corto.

[289](#) *Frag.* 990 NAUCK.

[290](#) Nota añadida a la escala debajo de la alta, cf. 1029B.

[291](#) «Brillante», otro nombre de Mercurio.

[292](#) Literalmente: «que van de un tono a otro».

[293](#) Cf. [PLUT.], *Sobre la Música* 1134F.

[294](#) Como veíamos en la Introducción, éste es el sentido en el que W. BURKERT, *op. cit.*, pág. 308 nos invita a entender la *armonía de las eferas*, que no explica en conexión con la escala musical, sino con el ritmo de las estaciones.

[295](#) El tetracordio es un sistema de cuatro notas y pueden constituirse sistemas de tetracordios.

[296](#) Cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 430A.

[297](#) Cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 430A.

[298](#) Júpiter.

[299](#) Saturno.

[300](#) Entre las arbitrariedades de esta reducción a cinco de los intervalos que separan los planetas, o, como dice PLUTARCO en *La desaparición de los oráculos* 430A, sus circuitos, lo más sorprendente, sin duda, es la omisión del intervalo que va de la Tierra a la Luna. Cf. J. HELMER, *Zu Plutarchs «De animae procreatione in Timaeo»: ein Beitrag zum Verständnis des Platons-Deuters Plutarch*, Würzburg 1937, pág. 59.

[301](#) 617b. En *Charlas de sobremesa* IX 14, 6 (745F), PLUTARCO sustituye las sirenas por musas.

[302](#) Conservo el texto de los manuscritos.

[303](#) Aquí termina la cita de la *República*. Para lo que sigue se ha pensado — WYTTENBACH — en un eco de *Odisea* IX 73; y en *Timeo* 47d.

[304](#) Lo dicho en *Charlas* 745F prueba que con esta expresión Plutarco alude a la etimología popular de «sirena».

[305](#) Así lo ha expuesto ya en 1018F-1019A y en 1027F. La novedad es que aquí cuenta dos veces la unidad.

[306](#) Plutarco trata la cuestión del número de las Musas en *Charlas* 744C-745B y 746E.

[307](#) Plutarco identifica aquí las Sirenas de las que hablaba Platón en el mito de Er el panfilio (*República* 617b) con las Musas, aunque en *Charlas* 745C rechaza esa identificación que es explícitamente admitida por su maestro Amonio en 745F.

[308](#) En el pasaje paralelo de *Charlas de sobremesa* IX 14, 6, PLUTARCO precisa que esta musa que, en la medida de lo posible, comunica a los humanos gracia y armonía, es Urania. El papel de esta musa difiere del que tiene en el pitagorismo antiguo donde, según se desprende de la *Vida de Pitágoras* de Jámblico, una es la voz de la esfera de las estrellas fijas, las siete siguientes corresponden a los círculos de los planetas y la última es la voz de la Antitierra. Y. VERNIÈRE, *ob. cit.*, pág. 26 explica esta innovación porque, como los neopitagóricos prescinden de la Antitierra, la musa correspondiente es adjudicada ahora a la región que media entre cielo y tierra, asumiendo funciones filantrópicas que, en mi opinión, en este pasaje del *Sobre la generación del alma* se podrían definir mejor como providenciales.

[309](#) Cf. *Cuest. platónicas* 1003A.

[310](#) Acepto la puntuación de Cherniss.

[311](#) Cf. *Sobre el genio de Soc.* 592B-C.

[312](#) Clarísimo eco de Platón, *República* 432a y 442c-d.

[313](#) Cf. *Timeo* 30a.

[314](#) Cf. *De virt. mor.* 443 = Frag. 299.

[315](#) Los materiales con los que se hacían las flautas.

[316](#) *Od.* XVI427, *TEOGNIS* 1312.

[317](#) Leónidas o Platón. *Ant. Pal.* VII 35.

[318](#) Frag. 32. Cf. *Los oráculos de la Pitia* 397A.

[319](#) Cf. *Isis y Osiris* 360D, 369B y *La desaparición de los oráculos* 436D.

[320](#) Plutarco se ocupa también del simbolismo de las estatuas de los dioses en *Isis y Osiris* 381D-F, *Los oráculos de la Pitia* 400C, 402A-B, *Sobre si el anciano debe intervenir en política* 797F.

[321](#) Los manuscritos E y B tienen aquí una laguna de siete letras que Maurommates ha suplido con *krouíousi*, sugerencia que acepto.

[322](#) Acepto la lección de los manuscritos m y r, que H. Drexler considera posiblemente correcta.

EPÍTOME AL TRATADO *SOBRE LA GENERACIÓN DEL ALMA EN EL «TIMEO»*

INTRODUCCIÓN

El mal llamado *epítome* es, en realidad, copia, que pretende ser literal, de dos capítulos del tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* a los que precede una breve introducción. El anónimo autor, que, evidentemente, no es Plutarco, no menciona en ningún momento al queronense, al que se refiere siempre por medio del anafórico o, simplemente, utilizando verbos en tercera persona.

La crítica es unánime al censurar las deficiencias de este supuesto epítome. En efecto, la impresión que produce es que el autor del mismo no entiende el texto que quiere reproducir y en ello tendríamos la causa de sus errores de todo tipo, desde confundir las abreviaturas y confundir los casos¹ a poner una palabra por otra de la misma raíz, verosímilmente porque no capta los matices que las distinguen en el uso técnico, o suplir un complemento directo,

obviamente inexistente, para un verbo intransitivo. Como confesión implícita de la incapacidad de nuestro personaje para captar el mensaje de Plutarco podríamos considerar el hecho de que en alguna ocasión prefiera ir directamente al *Timeo*, como hace en 1031C. La ausencia de afinidad entre el autor del *epítome* y el tratado *Sobre la generación del alma en el Timeo* culmina en un error escandaloso sobre el que ya llamó la atención B. Müller: en la introducción o preámbulo, lo único que realmente redacta, atribuye a Plutarco como doctrina sobre el origen del mal la explicación que con más ahinco ha combatido —la que postula que la materia es la causa del mal —, prescindiendo de los reiterados argumentos que éste fundamenta en la ausencia de capacidad o propiedad de la misma y de las pruebas que Plutarco acumula con la intención de sostener su más destacada aportación personal en este tratado, e. e., que es el «alma perversa» la que es causa del mal.

A pesar de lo anteriormente dicho sobre las confusiones de casos y de palabras, el texto del *epítome* tiene también sus

virtudes: en cinco casos conserva palabras omitidas en todos los manuscritos del tratado y en otros tres nos da el texto sano donde todos los manuscritos del tratado tienen faltas². La conclusión que se impone es que el ejemplar utilizado por el autor del *epítome* es independiente de los utilizados para copiar el texto del tratado, incluso en los casos en que un mismo manuscrito comprende ambos escritos.

¹ Los casos que confunde son genitivo plural, dativo singular y acusativo plural de la declinación temática.

² Cf. CHERNISS, *ibidem*.

1. El tratado *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* refiere todas las discrepancias de Platón y los platónicos. Introduce también algunas proporciones y semejanzas [E] geométricas que, en su opinión, convergen con su teoría del alma¹, así como teoremas de música y aritmética.

2. Dice que la materia es conformada por el alma, atribuye alma al Universo y concede a cada uno de los seres vivos el alma que lo gobierna; unas veces dice que no es generada y otras que está sometida a generación²; que la materia, en cambio, es eterna y que fue conformada por el dios por medio del alma. Y que la maldad es brote de la materia³, para [F] evitar, dice, que la divinidad pueda ser considerada causa de los males.

3. Y que los discípulos de Posidonio no apartan mucho al alma⁴ de la materia, sino que como han aceptado que la esencia de los límites sea llamada divisible relativa a los cuerpos y que la han mezclado con lo inteligible, demuestran que el alma es la idea de lo extenso en todos los sentidos constituida conforme a un número que

abarca armonía. [1031A] En efecto, las entidades matemáticas están colocadas entre los principios inteligibles y las cosas sensibles, y, dado que el alma tiene un elemento eterno en lo inteligible y un elemento emotivo en lo perceptible⁵, resulta que es la esencia intermedia. Conque se les ha pasado que el dios utilizó los límites de los cuerpos más tarde, cuando ya estaba hecha el alma, para la conformación de la materia, definiendo y ciñendo su dispersión y falta de cohesión con las superficies de los triángulos ensamblados. Pero mayor disparate es el hacer del alma una idea, pues la primera está siempre en movimiento, mientras que la otra es inmóvil, y porque ésta está libre de contaminación con lo sensible, mientras que [B] aquélla está adherida al cuerpo. Además, el dios es de la idea imitador, como de un modelo, en cambio, del alma es, como de obra perfecta, artesano; y que Platón no considera la esencia del alma número, sino organizada conforme a número, se ha dicho antes⁶.

4. Objeción común a⁷ unos y otros es el que ni en los límites ni en los números hay huella alguna de esa capacidad por la que el

alma es apta para formar juicios sobre lo sensible; en efecto la mezcla del principio inteligible ha infundido en ella pensamiento e inteligencia, pero opiniones, creencias, imaginación y emotividad provocadas por las cualidades de lo corpóreo, eso nadie podría pensar que nace sin más de las unidades, las líneas y las superficies. Tanto más [c] cuanto que no sólo las almas de los mortales tienen la capacidad de conocer lo sensible, sino que dice⁸ que también la del ciclo⁹, cuando, al girar sobre sí misma, entra en contacto con algo que tenga esencia dispersa o con algo que la tenga indivisible, dice al moverse con todo su ser a qué es idéntico y de qué es diferente y, sobre todo, con respecto a qué, dónde y cómo se da el caso de que los seres sometidos a devenir son cada uno de ellos con respecto a cada uno y son influidos. En estas palabras hace también al mismo tiempo un esbozo de las diez categorías y las aclara más aún con las siguientes:

un razonamiento verdadero» dice¹⁰,
«cuando se produce [D] acerca de lo sensible y que el círculo de la alteridad.
avanzando derecho, informa de ello a

toda el alma, se originan opiniones y creencias firmes y verdaderas; pero, a la inversa, cuando trata de lo discursivo y que el círculo de la identidad, en su marcha uniforme, lo manifiesta, llega necesariamente a su culminación la ciencia. Y aquello en lo que se producen ambos tipos de conocimiento, si a alguien se le ocurriera decir que es otra cosa más que el alma, dirá de todo, menos la verdad.

Pues bien, de dónde ha conseguido el alma ese movimiento susceptible de captar lo sensible y de formular opinión, que es distinto del que capta lo inteligible y concluye en ciencia, es difícil decirlo sin tener perfectamente claro que no se está ocupando ahora^{[11](#)} de la constitución del alma a secas, sino de la del alma del mundo a partir de la esencia disponible^{[12](#)}, [E] la superior e indivisible y la inferior, que ha llamado divisible respecto a los cuerpos, que no es otra cosa sino el movimiento susceptible de opinar e imaginar y de sentir de los seres sensibles^{[13](#)}, movimiento no generado, sino eternamente subyacente, lo mismo que el otro. En efecto, la naturaleza

que tenía la capacidad de pensar tenía también la de opinar, pero aquélla era inmóvil, impasible y estaba anclada en la esencia por siempre permanente, mientras que ésta era divisible y errante, precisamente por estar adherida a la materia en [F] movimiento y dispersa; pues lo sensible carecía de organización; era amorfo e indefinido, y la capacidad correspondiente no tenía ni opiniones articuladas ni todos los movimientos organizados, sino que la mayoría de ellos eran fantasmagóricos y vacilantes y alteraban lo corporal, excepto cuando fortuitamente venían a acertar en el bien, pues estaba en medio [1032A] de ambos y tenía una naturaleza compatible y emparentada con ambos, ya que tenía acceso a la materia con su sensibilidad y a lo inteligible con su capacidad de discernimiento.

5. En cierto modo también Platón¹⁴ lo aclara así con sus palabras, pues dice¹⁵: «Éste es, en pocas palabras, el resultado obtenido a partir del planteamiento que obtuvo mi sufragio: existen —y ello antes de que naciera el cielo—ser¹⁶, lugar y generación, tres realidades diferentes». En

efecto, llama «lugar» a la materia como a veces «sede» y «receptáculo», «ser» a lo inteligible, pero «generación» cuando el mundo todavía no había nacido a ninguna otra entidad más que a la que se da en cambios y movimientos, situada entre lo que conforma y lo conformado, la cual transmite [B] aquí las imágenes de allí. Precisamente por eso es llamada divisible y también porque era necesario que percepción e imaginación correspondieran y encajaran con lo sensible y lo imaginable; pues el movimiento sensitivo, que es privativo del alma, se dirige afuera hacia lo perceptible; en cambio, la inteligencia en sí era por sí misma estable e inmóvil y, como es innata al alma y en ella ejerce su poder, se mueve en torno a sí misma y completa su traslación circular en torno a lo constantemente permanente, intentando arrimarse al ser en la mayor medida posible. También por este motivo resulta difícil de trabar la comunión de ambos, porque intenta unir lo divisible de los seres indivisibles y la constante movilidad de los que nunca se mueven¹⁷ así como obligar lo otro a coincidir con lo mismo. Mas no era la alteridad movimiento [C] como tampoco la

identidad reposo, sino principio de diferencia y semejanza; que cada uno de ellos procede de un principio diferente, la identidad de la unidad y la alteridad de la diada. Y con relación al alma se hace entonces la mezcla por primera vez, trabándose con números, razones y medias ajustadas, y la alteridad al surgir en la identidad produce diferencia, en tanto que la identidad en la alteridad produce orden, como es evidente en las primeras facultades del alma. Son éstas discernimiento y movimiento. Por ejemplo, con respecto al cielo, el movimiento hace inmediatamente evidente la alteridad en la identidad con la traslación de los astros fijos y la identidad en la alteridad con el orden [D] de los planetas; en efecto en aquéllos domina la identidad, mientras que en los que giran en torno a la Tierra domina lo contrario. El discernimiento, por su parte, tiene dos principios, la inteligencia que va de lo mismo a lo universal y la sensibilidad que va de lo otro a cada uno de los particulares. El razonamiento es mezcla de ambos, resultando ser intelección con relación a lo inteligible y opinión con relación a lo perceptible, valiéndose como de

instrumentos de los intermedios productos de la imaginación y de los recuerdos, de los cuales unos producen alteridad en la identidad y otros identidad en la alteridad. En efecto, la intelección es movimiento de lo que se mueve¹⁸ con relación a lo permanente, [E] en tanto que la opinión es detención de lo sentido con relación a lo que está en movimiento. La identidad asienta en el recuerdo la imaginación, que es un trenzado de opinión y sensación, mientras que la alteridad vuelve a ponerlo en movimiento en la diferencia de pasado y presente, porque se vincula tanto a la alteridad como a la identidad.

6. Y es menester que el proceso de constitución del cuerpo del mundo tomara modelo de la proporción en la que se ajustó el alma. En efecto, aquí constituían los extremos el fuego y la tierra, cuyas naturalezas son difíciles de mezclar [F] una con otra, tanto más cuanto que eran completamente puras y estaban totalmente inconexas; por eso colocó entre ellos el aire delante del fuego y el agua delante de la tierra y empezó por mezclar estos elementos entre sí; luego por medio de éstos mezcló y

ensambló los otros con éstos y entre sí. Pues bien, allí volvió a no congregar lo mismo y lo otro, fuerzas contrarias y extremos opuestos, directamente, sino con la mediación de otra substancia, la indivisible ante lo mismo y la divisible ante lo otro, ordenando en un primer momento la adecuada de las dos primeras con una de las otras e incorporándolas, una vez combinadas, a aquéllas; así, del modo en que era posible, trabó en su totalidad la estructura del alma, consiguiendo hacerla homogénea con elementos diferentes y una a partir de una multiplicidad.

¹ Cf. 1016c y 1017A-B.

² Cf. 1014B, 1029D-E y 1030C.

³ Esto es diametralmente opuesto a la tesis de Plutarco, Cf. B. MÜLLER, «Eine Blätterverauschung bei Plutarch», *Hermes* 4 (1870), 390-403, citado por H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia* XIII, 1, pág. 351.

⁴ Introducida por el autor del epítome que entiende el verbo como transitivo.

⁵ En el tratado 1023B, todos los manuscritos excepto E y B dan, como también el epítome, *aisthētikón* en vez de *aisthētón* aunque el autor de éste pudo haber encontrado la lectura errónea en su original.

⁶ En el tratado, a propósito de la interpretación de Crantor en 1013CD. no en el epítome.

⁷ Con grave perjuicio para el texto, el autor del resumen confunde el acusativo de Plutarco con un dativo.

⁸ *Timeo* 37a s. El epítome copia tan literalmente que acaba atribuyéndolo a Plutarco las citas que éste toma de Platón.

⁹ Suple al alma del mundo de la que habla Plutarco en 1013D.

¹⁰ *Timeo* 37b.

¹¹ De nuevo alude a un pasaje, 1012B-C, donde Plutarco recogía literalmente *Timeo* 35a-b, que no ha sido recogido en el epítome.

¹² El epítome pasa al singular el genitivo plural del original.

¹³ Nuevo error; éste consiste en haber pasado a genitivo plural lo que era dativo singular.

¹⁴ El autor del *Epítome* acierta en este caso al sustituir el pronombre del tratado por el nombre de Platón.

[15](#) *Timeo* 52d.

[16](#) Con WYTTENBACH acepto la corrección marginal del Basiliensis.

[17](#) Al pasar, como había hecho ya en 1031D, a genitivo plural los términos que en el original estaban en dativo singular, el autor del epítome deja la frase sin sentido.

[18](#) Por «lo inteligente» en el original.

TRATADOS ANTISTOICOS

INTRODUCCIÓN

El proyecto filosófico de Plutarco de Queronea, comprometido con el platonismo en una época —el siglo de Trajano y Adriano— intelectualmente dominada aún por el estoicismo, sólo podía afirmarse marcando distancias doctrinales con el pensamiento del Pórtico, representado entonces por figuras eminentes como Epicteto y, poco después, por el emperador Marco Aurelio. Curiosamente, la crítica antiestoica de Plutarco aparece ante el lector, al menos en los tratados y diálogos que de aquél nos han llegado¹, como una polémica sistemática dirigida casi en exclusiva contra la doctrina de Crisipo y, por extensión, contra el estoicismo antiguo. Pero, aunque este movimiento filosófico y espiritual fue forjado durante el siglo III a. C. en un contexto histórico y cultural —el de la Grecia helenística— muy distante ya del mundo grecorromano de los siglos I-II de nuestra era, lo cierto es que mantuvo en su impulso civilizador una continuidad y una vitalidad sorprendentes hasta el final del mundo antiguo. Por eso, como reconocían

los propios estoicos contemporáneos de Plutarco, el núcleo esencial de la doctrina profesada por el estoicismo de época romana había sido fijado ya por los maestros del estoicismo antiguo y, entre ellos, era Crisipo y no otro (ni Zenón, el fundador del movimiento, ni su discípulo Cleantes, maestro a su vez de Crisipo) la autoridad indiscutible². Así pues, cuando Plutarco decide medirse directamente con el pensador que dio forma final a la doctrina estoica ortodoxa, no por ello deja de apuntar en no menor medida a los estoicos contemporáneos, contra los cuales estas obras proveen de argumentos a los discípulos de Plutarco y a todos aquellos que, como él, se mueven en la órbita del platonismo y/o de la tradición académica³.

La crítica de Plutarco al estoicismo es, como dejó sentado Babut hace ya tiempo, una constante verificable, implícita o explícitamente, en una parte sustancial de la vasta producción ensayística de nuestro autor⁴. En cualquiera de sus disertaciones o diatribas —vehículo de popularización de ideales filosóficos—, en sus diálogos y tratados ético-didácticos, así como en sus

obras técnicas de filosofía, es posible encontrar numerosos y, a veces, extensos pasajes de polémica antiestoica⁵, que suelen dar paso a la exposición de sus propios puntos de vista desde una perspectiva platónica abierta a influencias aristotélicas y/o peripatéticas. Ahora bien, los opúsculos antiestoicos de Plutarco reunidos en este volumen están lejos de ser ensayos destinados a un amplio público de lectores, como el que pudieran tener las diatribas populares de Musonio y Epicteto o del propio Plutarco. Se trata en realidad de tratados filosóficos especializados en que la polémica doctrinal, desplegada en un orden no siempre sistemático pero según un método riguroso, apunta necesariamente a un público familiarizado ya con la teoría estoica y otras corrientes de pensamiento, un público directamente comprometido con el rico y tenso debate intelectual que entablaron las principales escuelas filosóficas de la época. Este público no puede ser otro que el de los medios cultivados de las elites políticas e intelectuales de las ciudades y reinos del mundo helenístico y después romano, donde tanto los estoicos antiguos como

contemporáneos de Plutarco habían llegado a ser tan influyentes en calidad de consejeros⁶. Es éste el público que acudía a las escuelas de retórica y de filosofía diseminadas por el Imperio romano, el público de formación griega que dirigía el Imperio de los Antoninos.

No es por ello extraño que en estos tratados monográficos de polémica antiestoica el discurrir de los argumentos exhiba con frecuencia un sesgo técnico y casi profesional que acaso a un lector moderno pueda antojársele prolijo y difícil, pero que sin duda constituía el alimento natural de la controversia filosófica entre las distintas corrientes de pensamiento. Por esa razón, me he visto obligado, en las numerosas y, a veces, extensas notas que flanquean la traducción, a proporcionar al lector moderno lo que Plutarco hurtaba o dejaba implícito a sus lectores bien por motivos polémicos bien por considerarlo sabido: el contexto filosófico original de las doctrinas estoicas atacadas por aquél. Salvo en casos evidentes, no pretendo con ello juzgar la pertinencia o no de la crítica plutarquea en cada ocasión⁷, sino tan sólo

contribuir en la medida de lo posible a que el lector interesado se forme su propio juicio.

BIBLOGRAFÍA⁸

A continuación se ofrecen las referencias completas de los trabajos que han sido de mayor utilidad para la interpretación del texto y la elaboración de las introducciones y las notas. Los trabajos de esta lista citados en las notas aparecen de forma abreviada desde su primera ocurrencia.

I. PLUTARCO Y EL ESTOICISMO

1. *Estudios generales*

D. BABUT, *Plutarque et le Stoïcisme*, París, PUF, 1969.

J. P. HERSHBELL, «Plutarch and Stoicism», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.5 (1992), 3336-3352.

2. *Los temas y métodos de la polémica antiestoica de Plutarco*

D. BABUT, «Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque», *Revue des Études Aciennes* 100 (1998), 11-42.

M. BALDASSARRI, «L'incoerenza della polemica plutarchea contro gli Stoici sul tema dell'attività politica», en *Teoria e*

prassi politica nelle opere di Plutarco. Atti del V Convegno plutarceo [e III Congresso internazionale della International Plutarch Society] (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993), Nápoles, D'Auria, 1995, págs. 29-39.

P. DONINI, «Plutarco e i metodi dell' esegesi filosofica», en I. GALLO-R. LAURENTI (eds.), *I Moralia di Plutarco*, Nápoles, D'Auria, 1992, págs. 79-96.

A. GRILLI, «Aspetti del rapporto tra Plutarco e lo stoicismo», en I. GALLO (ed.), *Aspetti dello stoicismo e dell' epicureismo in Plutarco. Atti del II Convegno di studi su Plutarco (Ferrara, 2-3 aprile 1987)*, Ferrara, 1988, págs. 7-19.

—, «Le polemiche filosofiche di Plutarco», en GALLO-LAURENTI (eds.), *I Moralia...*, págs. 61-78.

3. Los escritos antiestoicos de Plutarco

M. BALDASSARRI, «Strutture logico-formali negli opuscoli antistoici di Plutarco», en G. D' IPPOLITO & I. GALLO (eds.), *Strutture formali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno plutarceo (Palermo, 3-5*

maggio 1989), Nápoles, D' Auria, 1991, págs. 47-61.

G. BOYS-STONES, «Thyrsus-bearer of the Academy or enthusiast for Plato?: Plutarch's *de Stoicorum repugnantiis*», en J. M. MOSSMAN (ed.), *Plutarch and his intellectual world: essays on Plutarch*, Londres, Duckworth, 1997, págs. 41-58.

—, «Plutarch on *koinos logos*: towards an architecture of *De Stoicorum repugnantiis*», *Oxford Studies of Ancient Philosophy* 16 (1998), 299-329.

H. DEICKE, *Plutarch De Stoic. rep. 1-10. Beiträge zu einem kritischen Kommentar*, Gotinga, 1965.

M. POHLENZ, «Plutarchs Schriften gegen die Stoiker», *Hermes* 74 (1939), 1-33.

F. H. SANDBACH, «Plutarch on the Stoics», *Classical Quarterly* 34 (1940), 20-25.

II. BIBLOGRAFÍA SUCINTA SOBRE EL ESTOICISMO

Sólo se ofrecen aquí los estudios utilizados con más frecuencia en las notas de la traducción. Para una bibliografía más amplia, cf. R. H. EPP (ed.), *Recovering the*

Stoics. Spindel Conference, Memphis, TN, 1985, págs. 125-182; A. A. LONG, D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, 1987, II, págs. 491-510; B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, 2003, págs. 393-416.

1. *Ediciones, traducciones y comentarios de los fragmentos de los estoicos antiguos*

SVF = H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, vols. I-III, Leipzig, Teubner, 1903-1905; vol. IV, *Index*, compilado por M. ADLER, 1924.

A. A. LONG, D. N. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers, I: Translations of the principal sources with philosophical commentary; II: Greek and Latin texts*, Cambridge, Cambridge UP, 1987.

R. RADICE, *Stoici antichi. Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim*, introduzione, traduzione, note e apparati a cura di..., Milán, Bompiani, 2002.

2. *Traducciones al castellano*

Puesto que no existen, que sepamos, traducciones castellanas anteriores a la nuestra ni de *Las contradicciones de los*

estoicos ni de *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos*, ofrecemos las versiones castellanas que de los fragmentos de los estoicos se han hecho hasta hoy: allí podrá encontrar el lector interesado la traducción de algunos de los fragmentos transmitidos por Plutarco en sus opúsculos antiestoicos.

A. J. CAPPELLETTI, *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas, Madrid, Gredos, 1996.

A. LÓPEZ EIRE, *Diógenes Laercio: los filósofos estoicos*, introducción, traducción y notas, Barcelona, PPU, 1990.

F. MALDONADO VILLENA, *Crisipo. Fragmentos morales*, traducción, introducción y notas, Madrid, Ed. Clásicas, 1999.

M. SEVILLA RODRÍGUEZ, *Antología de los primeros estoicos griegos*, Madrid, Akal, 1991.

3. *Estudios generales sobre la filosofía helenística y el pensamiento estoico*

K. A. ALGRA, J. BARNES, J. MANSFELD, M. SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge history*

of Hellenistic philosophy, Cambridge-Nue-va York, Cambridge UP, 1999.

G. R. BOYS-STONES, *Post-Hellenistic philosophy: a study of its development from the Stoics to Origen*, Oxford-Nueva York, Oxford UP, 2001.

E. BRÉHIER, *La Théorie des incorporeis dans l'ancien Stoïcisme*, 5.^a ed., París, Vrin, 1962 (1.^a ed., 1910).

—, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, París, PUF, 1951.

A. ERSKINE, *The Hellenistic Stoa: political thought and action*, Ithaca (N.Y.), Cornell UP, 1990.

M. FORSCHNER, *Die Stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.

C. GARCÍA GUAL, M.^a JESÚS IMAZ, *La filosofía helenística: éticas y sistemas*, Bogotá, Cincel, 1986.

V. GOLDSCHMIDT, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, París, Vrin, 1953.

- D. E. H. HAHM, *The origins of Stoic cosmology*, Columbus, Ohio State UP, 1977.
- B. INWOOD, *Ethics and human action in early stoicism*, Oxford, Clarendon Press, 1985.
- B. INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge-Nueva York, Cambridge UP, 2003.
- A. M.^a IOPPOLO, *Opinione e Scienza. Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II secolo a. C.*, Nápoles, Bibliopolis, 1986.
- A. A. LONG, *Hellenistic philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*, Londres, Duckworth, 1974 = *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos* [trad. P. JORDÁN DE URRIES], Madrid, Alianza Editorial, 1984.
- , *Stoic studies*, Nueva York, Cambridge UP, 1996.
- A. A. LONG (ed.), *Problems in Stoicism*, Londres, Athlone Press, 1971.
- B. MATES, *Stoic Logic*, Berkeley-Los Ángeles, 1953 = *Lógica de los estoicos*

[trad. M.GARCÍA BARÓ], Madrid, Tecnos, 1985.

M. POHLENZ, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, 1959 = *La Stoa: storia di un movimento spirituale* [trad. O. DE GREGORIO], I-II, Florencia, La Nuova Italia, 1967.

G. PUENTE OJEA, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

A. REYES, *La Filosofía Helenística*, México, FCE, 1965.

J. M. RIST, *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969 = *La filosofía estoica* [trad. D. CASACUBERTA], Madrid, Alianza Editorial, 1992.

S. SAMBURSKY, *Physics of the Stoics*, Princeton, Princeton UP, 1987 (1.^a ed., Londres, Rontledge, 1959).

F. H. SANDBACH, *The Stoics*, Londres, Chatto & Windus, 1975.

M. SCHOFIELD, *The Stoic idea of the city*, repr. with a new Foreword by MARTHA C. NUSSBAUM and a new Epilogue by the

author, Cambridge-Nueva York,
Cambridge UP, 1999 (1.^a ed., 1991).

R. W. SHARPLES, *Stoics, Epicureans and Sceptics: an introduction to Hellenistic philosophy*, Londres-Nueva York, Routledge, 1996.

D. TSEKOURAKIS, *Studies in the terminology of early Stoic ethics*, Wiesbaden, Steiner, 1974.

RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ

¹ Además de los opúsculos incluidos aquí (*Las contradicciones de los estoicos*, *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* y *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos*, núms. 76, 79, y 77 del *Catálogo de Lamprias*, respectivamente), este inventario tardoantiguo de la producción literaria plutarquea atribuido a su hermano recoge los siguientes títulos de tratados o diálogos antiestoicos que no han llegado hasta nosotros: *Sobre lo que depende de nosotros, contra los estoicos* (núm. 154); *Sobre la justicia, contra Crisipo* (núm. 59); *Sobre la experiencia común, contra los estoicos* (núm. 78); *Causas de las oscilaciones (doctrinales) de los estoicos* (núm. 149); *Sobre el primer consecuente, contra Crisipo* (núm. 152).

² EPICTETO, *Disertaciones* I 4, 28-30; I 10, 10.

³ Sobre las relaciones de Plutarco con el estoicismo antiguo y coetáneo, cf. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, págs. 183-238 y 239-270, respectivamente.

⁴ BABUT, *Plutarque...*, págs. 19-180. Una posición más matizada es la de J. P. HERSHBELL, «Plutarch and Stoicism», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 36.5 (1992), 3336-3352.

⁵ Por ejemplo, en *Cómo percibir los propios progresos en la virtud*, *Sobre la virtud moral*, *Sobre la cara visible de la luna*.

⁶ En su papel de consejeros, los estoicos antiguos promovieron reformas sociales bastante profundas en algunas comunidades: véase A. ERSKINE, *The Hellenistic Stoa: political thought and action*, Ithaca, N.Y., 1990, caps. 6-8; en otros casos —más frecuentes a partir del contacto con Roma— su actuación pública no sólo no cuestionó la realidad imperial romana, sino que incluso le prestó soporte ideológico: véase G. PUENTE OJEA, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua*, Madrid, 1974.

⁷ Recientemente, Babut ha sintetizado los aspectos más discutibles del pensamiento estoico que fueron criticados por Plutarco desde una sólida posición polémica: véase D.

BABUT, «Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque», *Revue des Études Aciennes* 100 (1998), págs. 35-41.

[8](#) Véanse también las notas bibliográficas recogidas en las introducciones a los tres opúsculos, que contienen los instrumentos de consulta específicos de cada uno de ellos.

LAS CONTRADICCIONES DE LOS ESTOICOS

INTRODUCCIÓN

Como indica su título, en este tratado se proponía Plutarco denunciar las contradicciones internas de la doctrina de Crisipo y así golpear a los estoicos en uno de los motivos de orgullo que más les gustaba proclamar: el de la coherencia y sistematicidad de un pensamiento filosófico que, como un organismo vivo, está estructurado en partes reciprocamente necesarias y armónicamente ensambladas¹. Aunque a veces Plutarco se deja llevar más allá de su propósito inicial y se enzarza en una crítica propiamente dicha de la doctrina estoica, por regla general la controversia discurre por los cauces que se ha fijado de antemano y con frecuencia insiste al lector sobre el alcance voluntariamente limitado de su polémica². Por otro lado, la perspectiva escogida aquí para criticar al estoicismo —la denuncia de sus contradicciones doctrinales— no era ni mucho menos original, sino que formaba parte de las eventuales líneas de confrontación dialéctica que los manuales de retórica recomendaban³ y que había sido perfeccionada por la tradición de los tratados filosóficos en prosa, como sugiere Sexto Empírico⁴. Además, Plutarco dirigió este

método de refutación no sólo contra los estoicos, sino también contra los epicúreos⁵.

En cuanto a la época de composición de la presente obra, no hay argumentos definitivos para establecer una cronología relativa entre este tratado y los restantes opúsculos de polémica antiestoica que nos han llegado. Los ecos recíprocos de algunos temas en unos y otros no constituyen un indicio plausible puesto que valdrían tanto en un sentido como en el inverso. Respecto a la cronología absoluta, es verosímil la sugerencia de Babut⁶ en el sentido de establecer un *terminus a quo* en el período de madurez de Plutarco como maestro de filosofía y ética, cuando ya se había ganado una posición de autoridad reconocida desde la que bien pudo acometer la redacción de estos tratados para uso y aprovechamiento de sus discípulos y amigos. Como *terminus ante quem*, Babut señala la composición de los tratados antiepicúreos, que tanto los indicios externos como su más elaborada articulación formal aconsejan datar en el cambio de siglo. Así pues, es posible avanzar la década de los 80 o 90 del siglo i como la cronología más probable de *Las contradicciones de los estoicos*.

1. *La estructura del tratado: ¿plan orgánico o acumulación fortuita de materiales?*

A pesar del rigor con que Plutarco cumple la expectativa anunciada en el título, se le ha reprochado con frecuencia el que no haya impuesto a esta obra una organización sistemática y unitaria de los temas de su crítica⁷. A primera vista, el tratado se compone de una yuxtaposición de partes orgánicamente trabadas y de series de capítulos sin aparente conexión recíproca (como, por ejemplo, la serie formada por los capítulos 22-29); esta impresión superficial de descuido o negligencia estructural se ve reforzada por el hecho de que Plutarco no ha coronado la obra con un epílogo formal (aunque esto ocurre también en *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* y en *Sobre la cara visible de la luna*). Sin embargo, como ha mostrado Chemiss⁸, la sucesión de los capítulos sigue criterios compositivos que no siempre tienen que ver con nuestras exigencias modernas de ordenación temática, sino que más bien atienden a otras pautas estructurales como la asociación de ideas o la inserción de digresiones, criterios que no son ajenos a los métodos de composición de los tratados filosóficos en prosa desde sus más remotos orígenes⁹. Veamos a continuación, en apretado esquema, la estructura del tratado¹⁰ (hemos puesto en cursiva los elementos que sirven de transición entre los distintos capítulos o series

de capítulos, ya por asociación de ideas ya por medio de digresiones).

I. 1-6. EL PENSAMIENTO POLÍTICO ESTOICO Y LA PRÁCTICA REAL DE LA POLÍTICA.

1. La coherencia entre *vida y doctrina*: una necesidad intrínseca de la verdadera filosofía.

2. Los escolarcas del estoicismo antiguo, volcados en la *teoría política* y ausentes de la *vida política*.

3. El *compromiso cívico* y la *polis* cósmica.

4. Los estoicos antiguos y la *patria*: rechazo y aceptación de la ciudadanía ática (Zenón, Cleantes y Crisipo).

5. Los *bienes de la patria* y los bienes del político estoico.

6. La crítica de *Zenón* a la *religión cívica* y la participación de los estoicos en los ritos de la ciudad.

II. 7-8. *ZENÓN* Y LA FILOSOFÍA: REACCIONES A LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN.

7. La unidad o pluralidad de las virtudes: *Zenón*, Crisipo y Cleantes.

8. *Zenón* y el *arte de la discusión*: teoría y práctica de su crítica a la *República*.

III. 9-10. LA FILOSOFÍA DE CRISIPO:
PROPEDÉUTICA Y METODOLOGÍA DEL DISCURSO
FILOSÓFICO.

9. El orden de transmisión de las partes de la filosofía.

10. El *arte de la discusión*: ventajas e inconvenientes de la argumentación *in utramque partem*.

IV. 11-13. EL PRINCIPIO BÁSICO DE LA DOCTRINA
ÉTICA DE CRISIPO: EL BIEN Y EL MAL (y SUS
RESPECTIVAS ACCIONES: ACCIONES RECTAS Y
ERRORES MORALES) COMO VALORES ABSOLUTOS.

11. Las *acciones rectas* y los *errores morales* como imperativos y prohibiciones *universales* de la ley.

12. Lo útil y apropiado, conceptos ajenos a la esfera moral del necio; el problema planteado por la doctrina crisipea de la ‘apropiación’, *válida para todos los seres vivos*.

13. Otro corolario del *principio básico de la ética estoica*: la equivalencia axiológica de todas las *virtudes* y *acciones rectas*.

V. 14-16. LA CRÍTICA DE CRISIPO A PLATÓN Y
ARISTÓTELES: VALOR ABSOLUTO O RELATIVO DE
LOS BIENES MORALES.

14. La *virtud* y el *vicio* como *patrón de la vida* y la *muerte* en Platón y Crisipo.

15. La crítica de Crisipo al concepto platónico de *justicia*: a) La justicia es elegible por sí misma; b) La justicia y los restantes bienes: el bien supremo y los bienes instrumentales; la crítica de Crisipo a Platón, coherente con el lema del estoicismo («sólo la belleza moral es buena»), contradice su crítica a Aristóteles, que presupone la definición del placer como un bien.

16. La definición de *injusticia*: discordia civil del alma (Platón) o daño ejercido a otra persona (Crisipo).

VI. 17-23. EL NÚCLEO DE LA *DOCTRINA ÉTICA DE CRISIPO: LOS BIENES, LOS MALES Y LOS INDIFERENTES*.

17. La *doctrina de los bienes y los males*: concordancia y discordancia con la *vida* y la *naturaleza*. El estatuto problemático y ambiguo de los *indiferentes*.

18. La *permanencia* del necio *en la vida*: prioridad de los *males* sobre los *indiferentes*. La *renuncia* del sabio *a la vida*: prioridad de los *indiferentes* sobre los *bienes*. El *patrón de la vida y la muerte*: las cosas intermedias conformes a la naturaleza (los *indiferentes*).

19. Si los *bienes* y los *males*, polos extremos e irreductibles de la *vida feliz e infeliz*, son igualmente perceptibles por los sentidos, esto contradice la doctrina estoica del sabio inconsciente de serlo.

20. La gestión de las *cosas indiferentes*: el elogio de la vida retirada y de la pobreza y la búsqueda interesada del lucro en las cortes reales o en la profesión sofística.

21. La gestión de las *cosas indiferentes*: el destierro del placer de la ciudad cósmica y la generación providente de los *animales* con vistas a la belleza y el placer de los sentidos.

22. El comportamiento de los *animales* como paradigma de la conducta del ser humano en medio de las acciones intermedias (es decir, relativas a las *cosas indiferentes*): el ámbito de las prácticas rituales y el *testimonio de autoridad* de *Hesíodo*.

23. La aceptación de las *cosas indiferentes* y la inexistencia de lo incausado: *crítica* crisipea de los movimientos adventicios y defensa de las inclinaciones aleatorias de la mente.

VII. 24-29. LA ACTITUD CONTRADICTORIA DE CRISIPO EN EL TRATAMIENTO DE LOS *TESTIMONIOS*

DE LA TRADICIÓN PLATÓNICO-ARISTOTÉLICA.
ÉTICA, RETÓRICA Y DIALÉCTICA.

24. La dialéctica de *Sócrates*. *Platón*. *Aristóteles* y sus respectivos sucesores en las escuelas académica y peripatética (hasta Polemón y Estratón): contradicción entre la apelación de Crisipo a su *autoridad* y la *hostilidad* manifiesta *hacia las doctrinas de Platón y Aristóteles*.

25. La postura contradictoria de Crisipo acerca de la *alegría por el mal ajeno y otros vicios* (trasfondo de la polémica: *crítica de Crisipo a la definición aristotélica* de la alegría por el mal ajeno).

26. La postura contradictoria de Crisipo acerca de la equivalencia entre una *prudencia momentánea* y una *prudencia duradera* (trasfondo de la polémica: *crítica de Crisipo a la idea aristotélica* de la necesidad de considerar una vida entera para juzgar sobre felicidad o infelicidad).

27. La doctrina crisipea de la *coimplicación de todas las virtudes* (trasfondo de la polémica: *crítica de Crisipo a la versión aristotélica* de esta doctrina).

28. La tolerancia de Crisipo hacia los solecismos y otros errores gramaticales y observancia simultánea de las virtudes de la

declamación (trasfondo de la polémica: *crítica de Crisipo a la preceptiva retórica de Aristóteles*).

29. La *hostilidad* de Crisipo hacia la *actitud científica de Platón*: Platón y Crisipo en relación con los *testimonios de autoridad*.

VIII. 30-37. LA *TEODICEA* DE CRISIPO: EL MAL EN EL MUNDO Y LOS *DIOSES* DE LOS ESTOICOS.

30. a) El estatuto problemático y ambiguo de los *indiferentes*: recapitulación de la *doctrina ética* de Crisipo; b) Los *dones* de la *Providencia* divina: los *indiferentes*.

31. Los *dones de los dioses*: los *indiferentes*, a) La utilidad de los dioses; b) La *Providencia* divina y la miseria moral de la humanidad.

32. Los epítetos divinos y los *dioses* como *principio de destrucción*: las paradojas de la *Providencia divina* de los estoicos.

33. Los *dioses* como *principio de destrucción*: la instigación divina del mal y la doctrina de Crisipo sobre la imposibilidad de un *Dios cómplice de la maldad*.

34. La potencia omniabarcante de la *Naturaleza Universal*: *complicidad de Dios con la maldad*.

35. Los designios últimos de la *administración de la Naturaleza Universal*:
a) El castigo divino de la maldad y la asignación de males a hombres excelentes;
b) El argumento lógico de la *coimplicación recíproca del bien y el mal: utilidad de la generación del mal* en el mundo.

36. La *imposibilidad de suprimir el mal* y la misión filosófica de Crisipo, destinada a la erradicación del mal moral.

37. La falibilidad de la *administración de la Naturaleza Universal*: los descuidos de las menudencias, los démones malvados, la acción de la Necesidad.

IX. 38-40. LA *TEOLOGÍA* DE CRISIPO. LA NATURALEZA DE LOS DIOSSES.

38. La *communis opinio* acerca de los dioses y la doctrina teológica de Crisipo: a) Negación de la naturaleza imperecedera de los dioses (excepto *Zeus-mundo*, el único *dios indestructible*).

39. b) Negación de la autosuficiencia de los dioses y de Zeus: la nutrición de los dioses perecederos y la autonutrición de Zeus en la conflagración universal.

40. c) Negación de la felicidad, la dicha y la plenitud de los dioses.

X. 41-43. LA NATURALEZA DE LOS DIOSES Y LA DOCTRINA ESTOICA DE LOS ELEMENTOS.

41. La *naturaleza ígnea y animada de la divinidad* y la doctrina crisipea de la generación del alma como resultado de la acción del *aire* frío sobre el hálito vital del embrión.

42. La ligereza y el peso del *aire*.

43. La oscuridad del *aire* y las cualidades de los cuerpos.

XI. 44-45. LA NATURALEZA DE LOS DIOSES: LA INDESTRUCTIBILIDAD DE ZEUS-MUNDO.

44. Zeus-mundo, situado en el centro del vacío: *causa accidental* de su naturaleza indestructible.

45. La cohesión del Universo: obra del *azar*, no del *Destino* ni de la *Providencia*.

XII. 46-47. CONTINGENCIA Y DETERMINISMO EN EL PENSAMIENTO DE CRISIPO.

46. El *Destino* y la doctrina crisipea de las cosas posibles.

47. El *Destino* y la doctrina crisipea del asentimiento: la teoría de las causas y la *Providencia*.

El esquema anterior nos permite realizar una visión de conjunto del plan compositivo de la

obra, que se ajusta, aunque no a la perfección, a un orden temático, acorde con la división estoica de las partes de la filosofía:

A. I-III. *Introducción: teoría y práctica de la actividad filosófica.*

1. Los estoicos antiguos: pensamiento político y práctica política (I).
2. Zenón y el pensamiento político de Platón (II).
3. Crisipo: teoría y práctica del discurso filosófico (III).

B. IV-VII. *Ética de Crisipo.*

1. Valor absoluto de los conceptos morales (IV-V).
 - a) Doctrinas de Crisipo (IV).
 - b) Críticas de Crisipo a Platón y Aristóteles (V).
2. Los bienes, los males y los indiferentes (VI-VII).
 - a) Doctrinas de Crisipo (VI).
 - b) Críticas de Crisipo a Platón y Aristóteles (VII).

C. VIII-XII: *Física de Crisipo.*

1. Teodicea (VIII).

2. Teología (IX-XI).

- a) Zeus y los restantes dioses (IX).
- b) La naturaleza de los dioses y los elementos (X).
- c) La naturaleza de Zeus-mundo (XI).

3. El Destino (XII).

Como puede comprobarse. Plutarco ha decidido sacrificar la Lógica de Crisipo y no le ha asignado una sección autónoma, pero ha integrado temas de la Lógica estoica en la sección de ética (VII), si bien lo ha hecho desde un punto de vista ajeno a la Lógica: los capítulos 24 (Dialéctica) y 28 (Retórica). Las secciones A y C tienen una estructura de tríptico, mientras que la sección B está compuesta de dos subsecciones con idéntica estructura de díptico. Es significativo constatar cómo los dos únicos capítulos donde Chemiss no encuentra puntos de sutura con los capítulos anteriores (11 y 30) coinciden con exactitud con divisiones tópicas de la filosofía de Crisipo: el comienzo de la sección ética y el de la sección física, respectivamente. Con todo, el capítulo 30 no es en propiedad un nuevo comienzo, sino más bien un salto hacia atrás: Plutarco regresa al tema general de la sección VI con una recapitulación sobre la doctrina crisipea de los bienes, los males y los indiferentes y, hacia el

final del capítulo, de los indiferentes pasa al argumento que constituirá el *leitmotiv* de la sección VII: los efectos positivos o negativos del poder divino sobre la vida de los hombres y el papel del mal en el mundo, es decir, la Teodicea.

2. La crítica de Plutarco al estoicismo: fuentes y métodos de una batalla doctrinal

El planteamiento tradicional del espinoso problema de las fuentes de la polémica plutarquea contra los estoicos ha estado durante mucho tiempo lastrado por la firme convicción, compartida por muchos investigadores, de que estábamos ante una acumulación de materiales a veces totalmente inconexos, a veces débilmente trabados por temas más o menos afines. Se suponía además que Plutarco no había tenido acceso directo a los numerosos tratados de Crisipo de los que aporta citas literales y paráfrasis más o menos extensas, y esta presunción estaba fundada a su vez en el juicio abiertamente negativo que la crítica había dictaminado sobre la fiabilidad de Plutarco como doxógrafo de Crisipo: citas literales distorsionadas, paráfrasis tendenciosas, críticas superficiales y fuera de contexto, malinterpretación del vocabulario estoico y un deficiente conocimiento del pensamiento de Crisipo (por no mencionar las frecuentes

acusaciones de mala fe y aversión personal hacia los estoicos)¹¹. En coherencia con esta visión. Plutarco habría acudido para redactar el presente tratado a alguna fuente intermedia, situada entre la época de Crisipo y la suya propia y directamente influida por las críticas de Caméades contra el dogmatismo estoico¹².

Hoy en día estamos en condiciones de contemplar con ojos menos severos el trabajo literario y filosófico de Plutarco en sus tratados de polémica antiestoica. En primer lugar, hay en esta obra un diseño estructural de principio a fin, como hemos visto en el apartado anterior, y esto es sin duda responsabilidad de Plutarco. Luego está el sinfín de citas literales y paráfrasis semiliterales desplegado por nuestro autor, con indicación expresa del libro de Crisipo consultado en cada caso. Cada vez que Plutarco cita un pasaje literal de Crisipo, parafrasea sistemáticamente lo que precede y, a veces, lo que sigue, prueba de que conocía de primera mano el contexto del pasaje citado. Otras veces cita varios pasajes escalonados de un mismo libro de Crisipo, intercalando paráfrasis semiliterales y/o comentarios críticos. Como ha demostrado Babut, la hipótesis más económica aquí es que Plutarco consultó y leyó personalmente los tratados de Crisipo a que hace referencia¹³. Pudo hacerlo, como indica

Chemiss, en sus años de formación pasados en Atenas, donde encontraría muchas ocasiones de leer y extractar estas obras en bibliotecas públicas y privadas, así como de escuchar las lecciones de sus maestros en la Academia, encaminadas a refutar los dogmas de los estoicos¹⁴. Pudo incluso, conjeturamos nosotros, consultar en su biblioteca privada o en la de la Academia de Queronea algunas copias de tratados de Crisipo, si tomamos al pie de la letra algunas pistas que él mismo nos da a lo largo del presente opúsculo, cuando reconoce que es posible desenrollar cualquier libro de Crisipo para encontrar cierta doctrina de los estoicos (1039E) o confiesa disponer de un tratado de Crisipo que no se encuentra al alcance del gran público (1045D). Sea como fuere, la impresión general que puede sacarse de estos indicios es que el manejo plutarqueo de los textos de Crisipo era más directo y fluido de lo que se creía tradicionalmente.

Esto afecta, naturalmente, a la valoración moderna de los métodos y propósitos de la polémica antiestoica de Plutarco. A lo largo de la obra, el lector podrá formarse un juicio propio sobre este problema tan controvertido, que depende en gran medida de la sensibilidad literaria y filosófica de cada cual. Aun así, y sin pretender entrar en el terreno de los juicios de

valor (sobre la buena o mala fe de Plutarco al transmitir la doctrina estoica), hay dos hechos importantes sin los cuales no es posible avanzar una opinión fundada: el primero tiene que ver con la forma y el tono de la crítica, que en ocasiones se vuelve abiertamente agresivo; el segundo, con el tipo de argumentos esgrimidos contra los adversarios, de los cuales se ha dicho que distorsionan y malinterpretan gravemente el pensamiento estoico. En cuanto a la primera cuestión, Babut ha mostrado que el estilo de la confrontación dialéctica entre distintas escuelas preveía estas abruptas agresiones directas¹⁵: el propio Plutarco nos sugiere en varios pasajes de *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* que ése era también el tono empleado por los estoicos contra los epicúreos (1075E) y contra los académicos (1077C) y, en nuestro tratado, cita un pasaje de Crisipo que constituye un ataque furibundo contra los megáricos (1036F). El segundo problema es más complejo pero podría plantearse en sus justos términos si, como sugiere Chemiss, encuadramos la crítica de Plutarco a los estoicos dentro del género —el tratado o diálogo de polémica doctrinal— que le dio cauce literario, con todas las exigencias retóricas y dialécticas que ello implica. No debe extrañarnos, pues, si en estos ‘panfletos’ antiestoicos Plutarco silencie parte de la doctrina criticada o no se esfuerce en

contextualizar el pensamiento de Crisipo: ¡faltaría más! Pero esto no quiere decir que, cada vez que cita o parafrasea un pasaje de Crisipo, trate de distorsionarlo de un modo consciente y voluntario¹⁶. Lo cierto es que las doctrinas y términos estoicos transmitidos por Plutarco, aunque sea sesgadamente, coinciden por lo general de forma significativa con el testimonio aportado por la mayoría de nuestras fuentes doxográficas.

Otra cosa bien distinta es la interpretación que de la doctrina estoica nos da el propio Plutarco: ahí sí podemos encontrar errores imputables al autor o sencillamente presupuestos de partida imposibles de compartir desde *humus* doctrinales tan distantes como el estoicismo y la tradición platónica. Pero lo que sí debemos agradecerle, al menos, es que se esforzase, aunque no siempre lo consiguiera, por separar con nitidez el contenido puramente doxográfico y la interpretación de su propia cosecha.

Esta traducción está hecha sobre el texto griego editado por H. CHERNISS, *Plutarch's «Moralia»*. XIII, 2, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 412-603 (para la tradición manuscrita, véanse págs. 406-411). Nos hemos apartado de la lectura dada por Cherniss en los siguientes pasajes:

	<i>Edición de Cherniss</i>	<i>Lectura adoptada</i>
1035C	μέλλομεν τι <i>ed. Basil.</i>	μέλλομεν ὀρθῶς τι POHLENZ
1041B	[καὶ κρούει καὶ ταράττει] g	καὶ <συγ>κρούει [ταράττει] POHLENZ
1042F	κακιῶν <i>codd.</i>	κακιῶν POHLENZ
1044F	τι <i>codd.</i>	τι <τῶν ἀπειρημένων> XYLANDER
1045D	<ἦ> SANDBACH	<ἦ καθήκει> POHLENZ
1045E	[ἐν ἄλλῳ] SANDBACH	ἀδήλως POHLENZ
1045F	ἄλλον <i>codd.</i>	ἄδηλον WYTTEBACH
1047F	τοῦ <i>codd.</i>	<περὶ> τοῦ POHLENZ
1052C	ἐνταῦθα μὲν οὖν X ³ g B	ἐνταῦθα μὲν <i>codd.</i>
1053B	τὰ μὲν <i>codd.</i>	<ὥς> τὰ μὲν POHLENZ
1053B	<τὸν κόσμον διόλου> CHERNISS	<ἔμψυχον τὸν κόσμον> POHLENZ
1054F	εἰς ταῦτό CHERNISS	εἰς αὐτό X ³

¹ Cf. nota 1 de la traducción.

² Cf. 1042F, 1046E, 1049B, 1051B.

³ ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas* 174b19-23.

⁴ SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* I 281.

⁵ En su tratado perdido *Las contradicciones de los epicúreos* (*Catálogo de Lamprias*, núm. 129).

⁶ D. BABUT, *plutarque, CEuvres Morales. «Sur les notions communes, contre les Stoïciens»*, París, 2002, págs. 29-30.

⁷ Cf. I. VON ARNIM, *Stoicorum veteram fragmenta*, ed. stereotipa, Stuttgart, 1968, págs. X-XV; M. POHLENZ, «Plutarchs Schriften gegen die Stoiker», *Hermes* 74 (1939), 1-33; F. H. SANDBACH, «Plutarch on the Stoics», *Classical Quarterly* 34 (1940), 20-25.

⁸ H. CHERNISS, *Plutarch's «Moralia»*. XIII, 2, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 396-397.

⁹ Por ejemplo, en el caso de Heráclito (tanto si se ve en su libro un tratado en prosa continua como una colección de sentencias): cf. CH. H. KAHN, *The art and thought of Heraclitus. An edition of the fragments with translation and commentary*, Cambridge, 1979, págs. 6-7.

¹⁰ La confección de este esquema tiene en cuenta la extensa y lúcida paráfrasis del tratado llevada a cabo por CHERNISS (*Plutarch's «Moralia»*..., págs. 372-396), pero aporta además elementos de análisis estructura] de nuestra propia cosecha.

¹¹ Los juicios más severos de Giesen, Ziegler y Barro, así como las opiniones más ecuanímes de Verbeke, Babut y Volkmann, han sido recogidos por CHERNISS, *Plutarch's «Moralia»*..., págs. 401-404.

¹² Para las diferentes posiciones defendidas por los sostenedores de esta hipótesis tradicional (Von Arnim,

Pohlenz, Sandbach), cf. M. ZANATTA, *Plutarco. Le contraildizioni degli Stoici*, Milán, 1993, págs. 8-16.

¹³ BABUT, *Plutarque...*, págs. 28-33.

¹⁴ Para CHHRNISS (*Plutarch's «Moralia»...*, págs. 398-400), Plutarco habría recopilado extractos de lectura en forma de *hypomnémata*, vertidos posteriormente en su obra perdida *Selecciones y refutaciones de los estoicos y los epicúreos* (*Catálogo de Lamprias*, núm. 148). Éste habría sido, pues, el paso intermedio entre las lecturas originales de Plutarco y la composición de sus tratados antiestoicos y antiepicúreos.

¹⁵ Cf. D. BABUT, «Polémique et philosophie dans deux écrits antistoïciens de Plutarque», *Revue des Études Ancienne* 100 (1998), 11-42 (véanse págs. 13-15).

¹⁶ Esto sólo ocurre en muy contados casos: cf. nota 188 de este tratado y notas 205, 255, 311 y 318 de *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos*.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A continuación ofrecemos las referencias completas de los trabajos que nos han sido de mayor utilidad para la interpretación del texto y la elaboración de las introducciones y las notas. Los trabajos de esta lista citados en las notas aparecen de forma abreviada desde su primera ocurrencia.

1. *Ediciones, traducciones y comentarios*

M. BALDASSARRI, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici. I: Delle contraddizioni degli Stoici. Gli Stoici dicono cose più assurde deipoeti.* trad., intr. e comm. a cura di..., Trento, Verifiche, 1976.

Les Stoïciens, textes traduits par É. BRÉHIER, édités sous la direction de P.-M. SCHUHL, París, Gallimard, 1962 (*Des contradictions des Stoïciens*, págs. 93-134).

H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia, XIII, Part II: 1033A-1086B*, ed. with an Engl. transl, by ..., Londres, Heinemann-Cambridge (Massachusetts), Harvard Univ. Pr., 1976.

M. POHLENZ, *Plutarchi Moralia, vol. VI fasc. 2*, recensuit et emendavit ..., editio

altera quam curavit addendisque instruxit
R. WESTMAN, Leipzig, Teubner, 1959.

M. ZANATTA, *Plutarco. Le contraddizioni degli Stoici*, introd., trad. e commento di..., Milán, Rizzoli, 1993.

2. *Los temas de la filosofía estoica en Las contradicciones de los estoicos*

K. ALGRA, «Chrysippus on virtuous abstention from ugly old women», *Classical Quarterly* 40 (1990), 450-458.

K. R. BIERMANN, «Zur Kombinatorik in der Antike», *Schriftenreihe für Geschichte der Naturwissenschaften, Technik und Medizin* 21.1 (1984), 67-68.

G. BOYS-STONES, «The *epeleustikè dunamis* in Aristo's psychology of action», *Phronesis* 41 (1996), 75-94.

—, «Plutarch, *De Stoicorum repugnantiiis* 1048 DE», *Classical Quarterly* 46 (1996), 591-596.

—, «Locating the cosmos: an Academic argument against Chrysippus», *Mnemosyne* Ser. 4, 50 (1997), 577-585.

- R. CABALLERO SÁNCHEZ, «*Οικείωσις* en Plutarco», en J. G. MONTES CALA, M. SÁNCHEZ ORTIZ DE LANDALUCE, R. J. GALLÉ CEJUDO, *Plutarco, Dioniso y el vino. Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco (Cádiz, 14-16 de mayo de 1998)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1999, págs. 105-118.
- P. DONINI, «Plutarco e il determinismo di Crisippo», en GALLO (ed.), *Aspetti dello stoicismo...*, págs. 21-32.
- J. GLUCKER, «*πρὸς τὸν εἰπόντα*. Sources and credibility of *De Stoicorum repugnantibus* 8», *Illinois Classical Studies* 13 (1988), 473-489.
- H. T. JOHANN, «Das Naturgesetz und der unvollkommene Mensch (Plut, *Stoic. rep.* 11, 1037 c-f)», *Rheinische Museum* 116 (1973), 347-352.

RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ

[1033A] **1.** Soy partidario, en primer lugar, de examinar en las vidas la coherencia de las doctrinas¹. Pues si es necesario, [B] como dice Esquines², que «el orador y la ley hablen con una misma voz», más lo es que la vida del filósofo sea concorde con su doctrina³, ya que la doctrina del filósofo es una ley libremente elegida y de su propiedad —si es que de hecho consideran la filosofía no como un juego de virtuosismo verbal que se practica para obtener fama, sino como lo que realmente es, una actividad digna de la mayor seriedad⁴—.

2. Pues bien, es el caso que el propio Zenón, aun dentro de su parquedad, ha escrito mucho —igual que Oleantes ha escrito mucho y Crisipo muchísimo— sobre el sistema de gobierno, sobre el modo de mandar y ser mandado, de impartir justicia y practicar la oratoria⁵. Sin embargo, no es posible encontrar en la vida de ninguno ni un cargo de estratega, ni una actividad legislativa, ni un ingreso en el Consejo [C], ni un alegato ante los tribunales, ni una expedición por la patria, ni una embajada, ni

una donación pública⁶. En lugar de eso, en tierra extranjera disfrutaron del ocio como de la flor de loto⁷ y pasaron su vida entera —que no fue breve, sino bastante dilatada— entre discursos y libros y paseos. Por eso, no es ‘inevidente’⁸ que vivieron de manera más acorde⁹ con lo que escribieron y predicaron otros que con sus propias doctrinas, al pasar su vida al completo en esa ‘tranquilidad’ que tanto elogian Epicuro¹⁰ y Jerónimo¹¹.

El propio Crisipo, al menos, en el libro cuarto de *Sobre los géneros de vida*, opina que en nada se distingue de la vida [D] placentera la vida consagrada al estudio. Citaré sus palabras literalmente: «Cuantos suponen que para los filósofos es apropiada sobre todo la vida consagrada al estudio, en mi opinión cometen un error de principio, porque en el fondo piensan que deben hacer eso por diversión o por algún otro fin similar a él y que han de conducir más o menos así su vida entera. Pero esto es, si se contempla con claridad, llevar una vida placentera. En efecto, no debe pasamos desapercibido el sentido oculto de estas opiniones, pues si bien muchos las declaran

abiertamente, no pocos las expresan de un modo más bien oscuro»¹².

Y bien ¿quién se ha hecho más viejo en esa vida consagrada al estudio sino Crisipo y Cleantes y Diógenes y Zenón y Antípatro¹³? Éstos incluso abandonaron sus propias patrias, no porque tuvieran ningún reproche contra ellas¹⁴, sino para pasar el tiempo con tranquilidad en el Odeón y en el Zoster entregados a sus estudios y a doctas controversias¹⁵. [E] Por lo menos Aristocreonte, el discípulo y pariente de Crisipo¹⁶, al erigir sobre una columna la estatua de bronce del maestro, inscribió en aquélla el siguiente dístico:

Aristocreonte ha alzado sobre pedestal a su tío Crisipo, la cuchilla que desenredó los embrollos de los académicos.

¡Así que eso es Crisipo, el anciano, el filósofo, el defensor del modo de vida regio y político, el que opina que la vida consagrada al estudio en nada se distingue de la placentera!

3. Pero es que los demás, cuantos se comprometen en una actividad pública, se contradicen aún más con sus propias [F]

doctrinas. En efecto, ocupan cargos administrativos y judiciales, ejercen como asesores y legisladores, imponen castigos y otorgan honores, como si fuesen ciudades aquellas en las que administran los asuntos públicos, como si fuesen consejeros y jueces los que son sorteados en cada ocasión, estrategos los que son votados a mano alzada, y leyes las de Clístenes, Licurgo y Solón, que tachan de necias e insensatas¹⁷. Así que, incluso dedicándose a la política, se contradicen.

4. Además Antípatro, en *Sobre la diferencia entre Cleantes y Crisipo*, ha recogido la noticia de que Zenón y Cleantes no quisieron hacerse atenienses para que no pareciera que cometían una ofensa hacia sus propias patrias¹⁸. Aun pasando por alto el hecho de que, si éstos hicieron bien, Crisipo no actuó correctamente al dejarse inscribir en la ciudadanía ateniense¹⁹, supone una contradicción grave y fuera de razón el que, después de haber desterrado tan lejos sus personas y sus vidas, sus nombres los reservasen para sus respectivas patrias. Es como si uno dejara a su esposa legítima y viviera con otra mujer y, aunque se acostara

con ésta y le diera hijos, no contrajese matrimonio legal con la segunda por no parecer que ofendía a la primera.

5. Por otro lado, cuando Crisipo escribe en *Sobre la Retórica* [B] que el sabio hará discursos en público y participará en política, como si creyese que la riqueza es un bien, así como la fama y la salud²⁰, está reconociendo que las teorías de los estoicos no tienen aplicación práctica ni utilidad pública y que sus doctrinas son inadecuadas a los usos y a las acciones²¹.

6. Además, es precepto de Zenón que no se construyan templos de los dioses, porque un templo es algo de no mucho valor y no es un lugar sagrado y ningún trabajo de albañiles y artesanos es de mucho valor²². Sin embargo, los que aplauden estas palabras por lo bien dichas que están celebran misterios en los templos, suben a la acrópolis, se prosternan ante las estatuas de los dioses, depositan coronas en los santuarios, ¡que son obras de albañiles y artesanos! Luego [c] piensan que los epicúreos se refutan a sí mismos por hacer sacrificios a los dioses²³, cuando son ellos quienes en mayor medida se refutan a sí

mismos porque hacen sacrificios en altares y templos que, en su opinión, no merecen ni existir ni ser contruidos²⁴.

7. En cuanto a las virtudes, Zenón, igual que Platón²⁵, admite varias de acuerdo con sus diferencias —así, por ejemplo, la prudencia, la valentía, la moderación, la justicia—, en la idea de que, aunque inseparables, son distintas y diferentes unas de otras. Pero a su vez, cuando define cada una de ellas, dice que la valentía es prudencia <en las pruebas que se han de soportar, la moderación prudencia en las decisiones que se han de tomar, la prudencia propiamente dicha prudencia> en las acciones que se han de realizar, y la justicia prudencia en los méritos que se han de distribuir²⁶, dando a entender que la virtud es única y que su aparente [D] diferencia reside en las relaciones con sus objetos, según sus actividades²⁷.

Pero no es Zenón el único que claramente se contradice consigo mismo acerca de esto, sino también Crisipo, quien acusaba a Aristón²⁸ por afirmar que las restantes virtudes eran modos de ser de una única

virtud, pero defendía a Zenón al definir de esa manera cada una de las virtudes²⁹.

Y Cleantes, tras haber dicho en sus *Comentarios de Física* que la tensión es un impacto de fuego y recibe el nombre de ‘fuerza’ y ‘poder’ si en el alma deviene capaz de llevar a cabo lo que le concierne, añade textualmente³⁰: «Esta fuerza y poder, cuando se infunde en las acciones que se han cumplir con manifiesta perseverancia, es autodomínio; cuando en las pruebas que se han de soportar, valentía; si tiene [E] que ver con los méritos, justicia; si con las elecciones y rechazos, moderación»³¹.

8. Al poeta que había dicho³²:

*y no dictes sentencia hasta que escuches
ambos discursos*

Zenón le contradecía usando, poco más o menos, el siguiente argumento³³: «No hay que escuchar al segundo orador tanto si el primero ha hecho la demostración (pues en ese caso la investigación ha llegado a su fin) como si no la ha hecho (pues en tal caso sería lo mismo que si no hubiese atendido la citación del tribunal o, de haberlo hecho, hubiese tatareado ante los jueces). O ha

hecho la demostración o no la ha hecho; así que no hay que escuchar al segundo orador».

Sin embargo, tras haber propuesto este argumento, él mismo se ponía a escribir contra la *República* de Platón, resolvía sofismas y aconsejaba a sus discípulos que se ocupasen de la dialéctica por la competencia que procura en tal actividad³⁴. Platón, sin embargo, o ha demostrado o no ha [F] demostrado las doctrinas que sostiene en la *República* y en ninguno de los supuestos era obligado escribir contra ella, sino completamente superfluo e inútil: lo mismo puede decirse también acerca de los sofismas³⁵.

[1035A] **9.** Crisipo piensa que los jóvenes deben escuchar primero las lecciones de lógica, en segundo lugar las de ética y tras éstas las de física; y, en último lugar, como culminación de los estudios de física, deben ocuparse de la doctrina sobre los dioses. De estas opiniones, expresadas por él en muchas de sus obras, bastará citar un pasaje del cuarto libro de *Sobre los géneros de vida*, según reza literalmente³⁶: «Así pues, en primer lugar, tal como han manifestado

correctamente los antiguos, hay en mi opinión tres tipos de especulaciones filosóficas: las de lógica, las de ética y las de física³⁷. En segundo lugar, de entre ellas creo que debe colocarse primero la lógica, luego la ética, y en tercer lugar la física³⁸; y en los estudios de física el último lugar lo ocupa la doctrina sobre los dioses: por eso también a la transmisión de esta [B] doctrina la han llamado ‘iniciaciones’»³⁹. Sin embargo, precisamente esa doctrina que, según dice, hay que colocar la última, (la que trata) sobre los dioses, habitualmente la coloca y expone como introducción a todas sus investigaciones éticas. Pues está claro que Crisipo no pronuncia una sola palabra ni sobre los fines ni sobre la justicia ni sobre los bienes y los males ni sobre el matrimonio y la procreación ni sobre la ley y el Estado si, del mismo modo que quienes proponen los decretos a las ciudades invocan antes a la Buena Fortuna, no ha invocado él también antes a Zeus, el Destino, la Providencia, aquello de que «el mundo, siendo uno y finito, se mantiene cohesionado por una única Potencia»: doctrinas [C] éstas de las que no es posible tener ninguna convicción si no se está

profundamente inmerso en las teorías físicas⁴⁰. Escucha lo que dice acerca de ello en el libro tercero de *Sobre los dioses*⁴¹: «No es posible encontrar otro principio ni otro origen de la justicia que el que proviene de Zeus y de la Naturaleza Universal. Pues a partir de ahí ha de empezar toda investigación similar, si es que pretendemos hablar correctamente sobre los bienes y los males». De nuevo, en las *Tesis de Física*⁴²: «No hay otra manera —ni más apropiada— de acercarse a la doctrina de los bienes y los males ni a las virtudes ni a la felicidad, si no es partiendo de la Naturaleza [D] Universal y del gobierno del mundo». Y, más adelante, otra vez: «A estas teorías físicas, en efecto, hay que subordinar la doctrina de los bienes y los males, porque no existe para éstos otro principio mejor al que puedan referirse, ni merece la pena ocuparse de la especulación física si no es por otro fin que el de la distinción de los bienes y los males». Así que la teoría física viene a situarse, según Crisipo, «a un tiempo delante y detrás»⁴³ de la ética. Pero, es más, esta subversión del orden es de todo punto impracticable, si hay que colocar aquella doctrina después de ésta

pero nada de ésta es posible comprender separadamente de aquélla. Y salta a la vista la contradicción en que cae quien establece que la doctrina física es principio de la doctrina sobre los bienes y los males pero recomienda transmitir aquélla no antes, sino después de ésta.

Alguien dirá que, en *Sobre el uso de la razón*, Crisipo ha [E] escrito que quien emprende el estudio de la lógica en primer lugar no ha de abstenerse en absoluto de las demás disciplinas, sino recibir también una parte de aquéllas de acuerdo con lo que le sea permitido⁴⁴. Pues si dice eso, dirá la verdad pero reforzará mi acusación: en efecto, Crisipo se contradice consigo mismo cuando, por un lado, recomienda emprender el estudio de la teología al final y en último lugar, en la idea de que precisamente por ello recibe el nombre de ‘iniciación’, pero, por otro, afirma que en los primeros momentos del aprendizaje se debe recibir al mismo tiempo una parte de esa doctrina. Pues la ordenación de las disciplinas se va al traste si en todas es necesario recibir una parte de todas. Pero más grave es la contradicción en la que cae [F] cuando, tras

haber considerado la doctrina sobre los dioses como principio de la doctrina de los bienes y los males, no recomienda que emprendan el estudio de la ética empezando por la teología, sino que, al emprender el estudio de la ética, reciban una parte de la doctrina teológica de acuerdo con lo que les sea permitido, y luego pasen de aquélla a ésta, aunque sin ésta dice que no hay ningún principio ni camino que conduzca a aquélla.

[1036A] **10.** En cuanto la práctica de argumentar para la parte contraria dice no desaprobala en absoluto, pero recomienda hacer uso de ella con precaución, como en los tribunales, es decir, no en defensa de la parte contraria, sino para destruir lo que tiene de persuasivo: «Pues si a los que practican la suspensión del juicio en todas las doctrinas⁴⁵ —dice⁴⁶— les concierne hacer eso y contribuye al fin que quieren alcanzar, a quienes cultivamos una ciencia para vivir en acuerdo racional con ella⁴⁷ nos conviene lo contrario, esto es, definir los elementos de la filosofía y fortalecer a los iniciados desde el principio hasta el final; y a medida que se van definiendo dichos elementos es oportuno recordar también los

argumentos de la parte contraria, destruyendo lo que tienen de persuasivo, como se hace en los tribunales». Éstas son sus palabras textuales.

Pues bien, que es absurdo pensar que los filósofos hayan de plantear el argumento de la parte contraria, no para defenderlo, sino, de forma semejante a los abogados, para destrozarlo, [B] como si compitiesen no para establecer la verdad sino por la victoria, lo hemos dicho contra él en otros escritos⁴⁸. Ahora bien, que él mismo, no en pocos sino en muchos pasajes, ha ofrecido los argumentos contrarios a los que aprueba con tanta fuerza, apasionamiento y ambición que no está al alcance de cualquiera averiguar su doctrina, es algo que reconocen sin duda los mismos estoicos, cuando admiran la habilidad dialéctica del maestro y piensan que Caméades no dice nada original sino que, partiendo de las argumentaciones que hizo Crisipo para la parte contraria, entra a saco en ellas para atacar sus teorías y muchas veces de paso le reprocha: «Desdichado, tu furor te perderá»⁴⁹, puesto [C] que ofrecía enormes recursos contra si mismo a aquellos que

quisieran derribar y desprestigiar sus doctrinas⁵⁰.

Y de los escritos que publicó *Contra la experiencia común*⁵¹ presumen y se pavonean tanto que, incluso si se reunieran en un solo libro los argumentos de todos los académicos juntos, no serían dignos de compararse con los que Crisipo escribió para condenar los sentidos. Y, aunque esto es síntoma de la ignorancia o el amor propio de quienes se expresan de ese modo, sí es verdad aquello de que, cuando más adelante quiso acudir en defensa de la experiencia común y de los sentidos, resultó ser inferior a sí mismo y el [D] segundo escrito más endeble que el primero⁵². Así que se contradice consigo mismo cuando recomienda sacar siempre a colación los argumentos de la parte contraria no para defenderlos, sino para demostrar que son falsos, pero es más hábil como acusador que como defensor de sus propias doctrinas; y lo mismo hace cuando aconseja a los demás que tengan cuidado de los argumentos de la parte contraria por si tales argumentos los desvían de la aprehensión⁵³, pero él mismo compone con mayor ambición los

argumentos que destruyen la aprehensión que los que la refuerzan.

Sin embargo, él mismo manifiesta claramente su temor a que les ocurra precisamente eso en el libro cuarto de *Sobre los géneros de vida*, cuando escribe lo siguiente⁵⁴: «No hay que enseñar de buenas a primeras ni los argumentos contrarios ni cuanto tiene de persuasivo la parte contraria, sino [E] poner cuidado en que los discípulos no dejen escapar las aprehensiones al ser desviados por tales razonamientos, puesto que no estarían en disposición de escuchar satisfactoriamente las soluciones y alcanzarían una aprehensión muy fácil de derribar. Porque incluso aquellos que, de acuerdo con la experiencia común, aprehenden tanto las percepciones sensibles como las restantes que se derivan de los sentidos, dejan escapar fácilmente estas percepciones cuando son desviados ya por las interrogaciones megáricas ya por otras interrogaciones más numerosas e influyentes»⁵⁵. Con gusto les preguntaría entonces a los estoicos si consideran las interrogaciones megáricas más influyentes que las que han sido

reunidas por Crisipo en sus seis libros *Contra la experiena* [F] *común*. ¿O es que habrá que preguntarle esto al mismo Crisipo? Observa, en efecto, en qué términos ha escrito acerca de la doctrina megárica en *Sobre el uso de la razón*⁵⁶: «Algo parecido sucede también con el estilo argumentativo de Estilpón y de Menedemo⁵⁷. Pues, aunque han llegado a ser extraordinariamente famosos por su sabiduría, ahora su argumentación se les ha torcido en su propio escarnio, ya que algunos de sus argumentos son bastante toscos, mientras que otros están, a todas luces, llenos de sofismas»⁵⁸.

Entonces, ¡queridísimo amigo!, esos argumentos de los [1037A] que te burlas y que tildas de ‘escarnio’ para quienes los proponen puesto que contienen defectos evidentes, éstos son los que sin embargo te dan miedo, no vayan a desviar a algunos discípulos de la aprehensión. Y tú, al escribir tantos libros contra la experiencia común, a los cuales, en tu ambición por superar a Arcesilao, has aportado tus propios hallazgos dialécticos, ¿te imaginaste que no confundirías a ninguno de tus

lectores? Y es que no recurre simplemente a los argumentos técnicos contra la experiencia común, sino que, como en un tribunal, se mete en la piel de la defensa y con cierto efectismo afirma una y otra vez de la parte contraria que no dice sino tonterías y que sus esfuerzos son en vano.

Pues bien, para no dejar lugar ni siquiera a la negación [B] de que hace afirmaciones contradictorias, en las *Tesis de Física* ha escrito lo siguiente⁵⁹: «Será posible también, cuando se haga la aprehensión de alguna cosa, argumentar para la parte contraria, haciendo la defensa que convenga al caso, y, a veces, si no se ha hecho la aprehensión de ninguna de las dos, se podrán exponer, hasta donde sea posible, los argumentos de cada una de las partes». Sin embargo, en *Sobre el uso de la razón*, tras haber dicho que no es necesario recurrir a la facultad de la razón, como tampoco a las armas, para fines que no nos atañen, ha añadido lo siguiente⁶⁰: «Pues hay que recurrir a aquélla con el fin de descubrir la verdad y ejercitarla en común, no para lo contrario, aunque sean muchos [C] los que hacen eso», y al decir «muchos» se refería

seguramente a los que suspenden el juicio⁶¹. No obstante, éstos argumentan para una y otra parte porque no hacen la aprehensión de ninguna de las dos, y piensan que, si hay alguna cosa que pueda aprehenderse, sólo o principalmente por este procedimiento la verdad proporcionaría la aprehensión de sí misma⁶². Pero tú, el acusador de los académicos, tu que no sólo escribes de tu puño y letra sobre la experiencia común los argumentos de la parte contraria, en lugar de aquellos que cimientan la aprehensión, sino que exhortas a otros a que hagan eso con un alegato de defensa, no puedes dejar de admitir que, al recurrir a la facultad de la razón en materias inútiles y perjudiciales, te comportas con una desfachatez propia de adolescentes por puro afán de notoriedad.

11. La acción recta⁶³ —dicen— es un imperativo sancionado por la ley y el error moral⁶⁴ una prohibición impuesta por la ley⁶⁵. Por eso la ley impone muchas prohibiciones [D] a los necios, pero no les ordena nada, pues no están capacitados para las rectas acciones⁶⁶. ¿Y quién no sabe que aquél que no puede realizar rectas acciones es imposible que no cometa errores

morales? Así pues, hacen que la propia ley se contradiga consigo misma, al ordenar aquello que son incapaces de hacer⁶⁷ y al prohibir aquello de lo que no pueden abstenerse. En efecto, el hombre que no es capaz de ser moderado no puede sino ser intemperante, y el que no es capaz de ser prudente no puede sino ser insensato. Sin embargo, ellos mismos afirman que los que formulan una prohibición dicen una cosa, prohíben otra y ordenan otra⁶⁸. Es decir, el que dice «no robes» dice eso mismo, «no robes», pero prohíbe (robar y ordena) no robar. Entonces, la ley no [E] prohibirá nada a los necios, si ni siquiera les da órdenes.

Por otro lado, sostienen que también el médico ordena a sus discípulos amputar y cauterizar, con omisión de «en el momento oportuno y en su justa medida», y el músico cantar y tañer la lira, con omisión de «armoniosamente y sin desentonar», y por esa razón castigan a quienes realizan estas acciones sin arte ni excelencia, porque la orden ha sido formulada en el supuesto de que se cumpliría «correctamente» pero aquéllos no la han cumplido correctamente⁶⁹. Por consiguiente, también

el sabio, cuando le ordena a su criado que diga o haga algo y lo castiga si no hace eso oportunamente ni como se debe, está claro que le ordena una acción [F] intermedia, no una acción recta. Y si los sabios ordenan a los necios acciones intermedias, ¿qué impide que las prescripciones de la ley sean algo semejante?

Además, el impulso del ser humano es, al menos según Crisipo, una razón que le prescribe actuar, como ha escrito en *Sobre la ley*⁷⁰. Por tanto, también la repulsión es una razón [1038A] que le da prohibiciones, y la aversión (lo mismo —al menos si es racional—, porque es contraria al apetito. Y la precaución es, según él), una aversión racional⁷¹. Así pues, la precaución es una razón que da prohibiciones al sabio (pues tener precaución es cosa propia de sabios, no de necios). Entonces, si la razón del sabio es una cosa y la ley otra, la precaución que practican los sabios es una razón que se contradice con la ley. Pero si la ley no es otra cosa que la razón del sabio⁷², ha sido descubierta una ley que prohíbe a los sabios realizar acciones cuando por precaución se abstienen de ellas.

12. Dice Crisipo que para los necios nada es útil y que el necio no encuentra utilidad en nada ni nada necesita⁷³. Pero tras haber escrito esto en el libro primero de *Sobre las acciones rectas*, en otra ocasión afirma que tanto el buen servicio como el favor se extienden hasta las acciones intermedias, pese a que, según los estoicos, ninguna de éstas es [B] útil⁷⁴.

Por otro lado, cuando afirma que para el necio nada le es ni propio⁷⁵ ni adecuado se sirve de las siguientes palabras: «Del mismo modo, para el sabio no hay nada que le sea ajeno, mientras que para el necio nada le es propio, pues es el bien moral lo que es ‘propio’ y el mal lo que es ‘ajeno’»⁷⁶. ¿Cómo, entonces, por Zeus, nos martillea una y otra vez en todos sus libros de física y de ética, cuando escribe aquello de que nada más nacer, sentimos una propensión instintiva⁷⁷ hacia nosotros mismos, hacia los miembros que nos pertenecen y hacia nuestra prole? Y en el libro primero de *Sobre la justicia* dice que incluso las bestias sienten una propensión instintiva hacia sus retoños en justa proporción a sus necesidades, a excepción de los peces, ya

que sus embriones se alimentan por sí solos. Pero ni tienen sensación los seres para los que nada es perceptible por los sentidos, ni [c] apropiación aquellos para los que nada les es propio. Pues la apropiación parece ser una sensación y captación de lo que es propio⁷⁸.

13. Esa doctrina, ⟨con todo⟩, es un corolario de los principios más importantes del estoicismo y Crisipo, pese a haber escrito muchos argumentos para la parte contraria⁷⁹, se adhiere manifiestamente a la tesis de que ni es superior un vicio a otro vicio o un error moral a otro error moral, ni lo es una virtud a otra virtud o una acción recta a otra acción recta⁸⁰. En el libro tercero de *Sobre la naturaleza*, él mismo afirma⁸¹: «Igual que es conducta apropiada para Zeus sentirse orgulloso y engreído de sí mismo y de su modo de vida, y, si se me permite la expresión, comportarse con altanería, darse aires y ser jactancioso, porque vive de un modo digno [D] de jactancia, así también es esta conducta apropiada para todos los virtuosos, ya que en nada son superados por Zeus»⁸². Pero, a su vez, en el libro tercero de *Sobre*

la justicia, él mismo afirma que quienes ponen como fin supremo el placer suprimen la justicia, mientras que no la suprimen los que dicen que aquél sólo es un bien. Estas son sus palabras literales⁸³: «Quizá, si el placer es admitido como un bien y no como un fin, pero entre las cosas elegibles por sí mismas está también la belleza moral, podríamos salvaguardar la justicia, al admitir la belleza moral y la justicia como un bien más importante que el placer». Mas, si sólo la belleza moral es un bien⁸⁴, comete un error moral quien declara el placer como un bien, pero su error es inferior al de quien lo considera [E] también un fin. Pues éste suprime la justicia, aquél la salvaguarda y, según el primero, la sociedad se va al traste y perece, mientras que el segundo deja espacio a la bondad y al humanitarismo⁸⁵.

Además, aquello que él dice en *Sobre Zeus* de que «las virtudes crecen y se expanden»⁸⁶, lo pasaré por alto no sea que parezca que la estoy tomando con su terminología, pese a que en ese género de controversia Crisipo suele agredir con acritud tanto a Platón como a los demás. Pero cuando recomienda no elogiar toda

acción que se cumple de acuerdo con la virtud, pone de manifiesto una cierta diferencia entre las acciones rectas. Así lo afirma en *Sobre Zeus*:⁸⁷ «Pues si al sabio le son propias acciones acordes con las virtudes, [F] entre éstas también se cuentan aquellas que ⟨no⟩ son referidas en los ejemplos, como extender el dedo con valentía, abstenerse castamente de una vieja moribunda, escuchar sin precipitar el asentimiento⁸⁸ que tres son en total cuatro. Un obtuso demuestra ser el que pone su empeño en elogiar y aplaudir a algunos por esta clase de acciones». Una opinión [1039A] parecida a ésta ha sido expresada en el libro tercero de *Sobre los dioses*⁸⁹: «Yes que además —dice— sería en mi opinión una conducta extraña hacer elogios de los efectos accidentales de la virtud, como, por ejemplo, abstenerse de una vieja moribunda o resistir la picadura de una mosca». ¿A qué otro adversario, pues, aguarda ése para que le acuse de sus propias doctrinas? Porque si es obtuso el que elogia tales acciones, mucho más obtuso sería sin duda el que sostuviera que cada una de éstas es una acción recta, no simplemente una gran

acción sino una gigantesca hazaña⁹⁰. Pues si el soportar con valor la picadura de una mosca o abstenerse castamente de una vieja es igual <que resistir con valor una amputación o una cauterización o abstenerse castamente de Lais o Friné >⁹¹, en nada difiere, en mi opinión, elogiar al sabio por éstas que por aquellas acciones.

[B] Además, cuando en el libro segundo de *Sobre la amistad* enseña que no todos los errores morales deben ser motivo de ruptura de la amistad, emplea las siguientes palabras⁹²: «Es conveniente que algunos errores morales se pasen por alto del todo, que otros reciban poca atención, otros una mayor, y otros merezcan por completo la ruptura de la amistad». Y, cosa que es más importante que ésta, en el mismo libro dice que con unas personas tendremos más relaciones, con otras menos, de forma que unos serán mejores amigos y otros peores. Pero si tal diferencia se da en muchos grados (ya que unos merecen un determinado grado de amistad, otros [c] otro), también serán considerados dignos de confianza y de nociones semejantes unos en un cierto grado y <otros en otro>. Pues ¿qué

otra cosa ha hecho en este pasaje sino haber admitido grandes diferencias de grado en estas cuestiones⁹³?

Por otro lado, en *Sobre la belleza moral*, a fin de demostrar que sólo la belleza moral es un bien, se ha servido de los siguientes argumentos⁹⁴: «Lo que es bueno es elegible, lo que es elegible es agradable, lo que es agradable es elogiabile y lo que es elogiabile es moralmente bello»; y, de nuevo: «lo que es bueno es gratificante, lo que es gratificante es noble y lo que es noble es moralmente bello». Pero estos argumentos se contradicen con el que hemos expuesto más arriba⁹⁵. En efecto, o todo bien es elogiabile, pero entonces abstenerse castamente de una vieja también sería elogiabile, o «esta acción no es elogiabile, pero entonces tampoco sería todo bien moralmente bello» ni noble ni gratificante, sino que el argumento se va al traste. Porque ¿cómo se sostiene que [D] sea una actitud obtusa el que otros hagan elogios por acciones semejantes y no sea ridículo el hecho de que él se sienta gratificado y honrado por tales acciones?

14. Si es tan inconsecuente en muchos pasajes, en las refutaciones contra otros filósofos se preocupa aún menos de no decir nada contradictorio o en desacuerdo consigo mismo. Por ejemplo, en los libros de *Sobre la exhortación a la filosofía*, cuando ataca a Platón por afirmar que a quien no ha aprendido ni sabe vivir le trae cuenta no vivir⁹⁶, ha dicho literalmente lo siguiente⁹⁷: «Pues tal discurso no sólo se contradice consigo mismo, sino que no es en modo alguno apropiado para la exhortación a la filosofía. En primer lugar, si enseña que para nosotros la mejor alternativa es no vivir y, en cierto modo, considera que nos vale la pena morir, ese discurso nos exhortará más hacia otros fines que hacia la filosofía. Pues no es posible que nos dediquemos a la filosofía [E] si no estamos vivos, ni podemos hacernos prudentes si no hemos sobrevivido mucho tiempo en el vicio y la ignorancia»⁹⁸. Y más adelante dice que incluso para los necios es conveniente permanecer en la vida. Luego, literalmente: «En primer lugar, la virtud no tiene absolutamente nada que ver con el hecho de que nosotros estemos vivos, así como tampoco el vicio tiene nada que ver

con el hecho de que nosotros debamos dejar la vida»⁹⁹.

No obstante, no hace falta desenrollar otros libros de Crisipo para mostrar cómo se contradice consigo mismo, sino que en esos mismos libros unas veces proclama en medio de elogios el dicho de Antístenes de que «es preciso adquirir inteligencia o una sogá»¹⁰⁰, o el de Tirteo de

*hasta alcanzar la frontera de la virtud o de la muerte*¹⁰¹

(¿por qué otro motivo, sin embargo, iba a querer mostrar estos [F] dichos si no es porque para los malvados y los necios no vivir trae más cuenta que vivir?)¹⁰²; y, otras veces, remedando a Teognis, dice¹⁰³: «No debería haber recitado ‘huyendo de la pobreza’, sino más bien

huyendo del vicio hay que saltar, Cirno, incluso sobre el mar de profundos remolinos y desde lo alto de escarpados arrecifes».

¿Qué otra cosa, pues, podría parecer que hace sino consignar [1040A] él mismo por escrito las mismas prescripciones y

doctrinas que los demás pero borrarlas de la lista si las registran otros, cuando denuncia a Platón por enseñar que no vivir trae más cuenta que vivir en el vicio y la ignorancia, pero aconseja con Teognis tirarse desde lo alto de un precipicio o arrojarse al mar con tal de huir del vicio? Pues si elogiaba a Antístenes porque trataba de empujar hacia la soga a los que no tienen inteligencia, él mismo se ha censurado ⟨a sí mismo⟩ al decir que el vicio no tiene nada que ver con el hecho de que nosotros dejemos de vivir.

15. En los libros de su tratado *Sobre la justicia* escritos contra el propio Platón, nada más comenzar arremete contra el argumento de los dioses y afirma que Céfalos no sólo no actúa con rectitud al intentar apartar a los hombres de la injusticia [B] por medio del temor a los dioses¹⁰⁴, sino que el argumento relativo a los castigos divinos induce fácilmente al autoengaño y empuja hacia la postura contraria, ⟨ofreciendo⟩ contra nosotros muchos reclamos y distracciones que nos desvían¹⁰⁵, puesto que dicho argumento en nada difiere de Acco y Alfito, de quienes se

sirven las mujeres para impedir que los niños se porten mal¹⁰⁶.

Sin embargo, tras haber ridiculizado de este modo las palabras de Platón, en otros pasajes por el contrario elogia y trae a colación con frecuencia los siguientes versos de Eurípides¹⁰⁷:

Mas, aunque alguno se burle de estas palabras, existen Zeus y los dioses que contemplan los sufrimientos de los mortales.

Y, de forma semejante, en el libro primero de *Sobre la justicia*¹⁰⁸, tras referir estas líneas de Hesíodo¹⁰⁹:

Sobre ellos desde el cielo el Crónida precipitó una terrible [c] calamidad, el hambre y la peste juntas, y las gentes se consumían,

afirma que los dioses hacen eso para que, al recibir castigo los malvados, los demás, tomando a éstos como ejemplo, sean disuadidos de cometer crímenes semejantes¹¹⁰.

A su vez, en los libros de su tratado *Sobre la justicia* sugiere que es aceptable que los

que consideran el placer como un bien y no como un fin salvaguarden también la justicia, y tras establecer este principio dice textualmente¹¹¹: «Quizá, si el placer es admitido como un bien y no como un fin, pero entre las cosas elegibles por sí mismas está también la belleza moral, podríamos salvaguardar la justicia, al admitir la belleza moral y la justicia como un bien más importante que el placer». Si esto es lo que acerca del placer [D] dice en esos libros, en los que ha escrito contra Platón, tras acusarlo de que parece admitir la salud como un bien¹¹², afirma que, si admitimos como un bien ya el placer ya la salud ya cualquiera de las demás cosas que no son moralmente bellas, no sólo la justicia es suprimida, sino también la magnanimidad, la moderación y todas las demás virtudes¹¹³. Pues bien, lo que haya que decir en defensa de Platón, lo he escrito en otros libros dirigidos contra Crisipo¹¹⁴; en lo que aquí nos concierne, salta a la vista la contradicción en que cae éste cuando, por un lado, afirma que se salvaguarda la justicia si suponemos que junto con la belleza moral también el placer es un bien,

pero, por otro, a los que no admiten que [E] sólo la belleza moral (es un bien) los acusa a su vez de suprimir todas las virtudes.

Y para no dejar abierta ni siquiera la posibilidad de defenderse de sus contradicciones, cuando polemiza contra Aristóteles sobre la justicia, dice que éste se equivoca al afirmar que si el placer es un fin es suprimida la justicia y junto con la justicia es suprimida también cada una de las

restantes virtudes¹¹⁵. Pues si bien es cierto que la justicia —continúa Crisipo— es suprimida por aquéllos¹¹⁶, nada impide que existan las demás virtudes, aunque no serán elegibles por sí mismas sino, al menos, buenas y agradables. A continuación enumera cada una de estas virtudes, pero mejor será retomar las palabras de aquél¹¹⁷: «Si el placer —dice— [F] es declarado fin de acuerdo con esta doctrina, no me parece que ello tenga todas esas implicaciones¹¹⁸. Porque es preciso decir que, en ese caso, ninguna de las virtudes es elegible por sí misma y ninguno de los vicios rechazable por sí mismo, sino que todas estas cosas deben referirse al fin que se ha propuesto de

antemano. Nada impedirá, sin embargo, que, según ellos, el valor, la prudencia, el autodomínio, la resistencia y otras virtudes semejantes a éstas se cuenten entre los bienes, ni que los <vicios> opuestos sean dignos de rechazo»¹¹⁹.

[1041A] ¿Quién, entonces, ha llegado a ser más descarado en sus argumentos que Crisipo, que ha denunciado a dos de los mejores filósofos: a uno, porque suprime toda virtud al no admitir sólo la belleza moral como bien; al otro, porque piensa que, si el placer es un fin, sin la justicia ninguna virtud es salvaguardada? En efecto, es increíble la libertad con que, discutiendo sobre las mismas cuestiones, los principios que él mismo establece al denunciar a Aristóteles los subvierte a su vez al acusar a Platón.

Por otro lado, en sus *Demostraciones sobre la justicia* afirma expresamente: «toda acción recta es una acción conforme a la ley y una acción justa. Ahora bien, lo que se hace [B] de acuerdo con el autodomínio o la resistencia o la prudencia o el valor es una acción recta; así que también será una acción justa»¹²⁰. ¿Cómo entonces, a quienes

garantiza la prudencia y el valor y el autodomínio, no les garantiza la justicia, si, cuando cumplen acciones rectas en las citadas virtudes, de inmediato cumplen acciones justas¹²¹?

16. A Platón, cuando dice de la injusticia que, al ser un desacuerdo y una discordia civil del alma, ni siquiera en aquellos que la tienen dentro de sí pierde su potencia, sino que convierte al hombre malvado en enemigo de sí mismo y lo pone en conflicto consigo mismo¹²², Crisipo le acusa diciendo que es absurdo afirmar que uno se hace injusticia a sí mismo, ya que la injusticia existe en relación con otro, no con uno mismo¹²³. Pero, olvidándose de estas palabras, más [c] tarde en las *Demostraciones sobre la justicia* afirma que el que comete injusticia es víctima de su propia injusticia y comete injusticia contra sí mismo cuando la comete contra otro, puesto que es culpable ante sí mismo de transgredir las leyes y se hace daño a sí mismo gratuitamente¹²⁴.

En los libros contra Platón ha escrito lo siguiente acerca de que la injusticia no se dice en relación con uno mismo, sino con

otro¹²⁵: «Pues los individuos aislados <no son injustos ni los injustos> están constituidos de semejante pluralidad de individuos en contradicción, pues es en otro sentido como entendemos que la injusticia existe entre una pluralidad de individuos que están de ese modo dispuestos entre sí, a saber, que ninguno de tales individuos se refiere a una sola persona, sino en cuanto que ésta se halla dispuesta de ese modo en relación con el prójimo». Sin embargo, en las *Demostraciones* [D] ha planteado los siguientes argumentos acerca de que el injusto también comete injusticia consigo mismo¹²⁶: «La ley prohíbe ser cómplice de una infracción legal, y cometer injusticia es una infracción legal. Por tanto, el que es cómplice consigo mismo de cometer injusticia infringe la ley en relación consigo mismo. Pero el que infringe la ley en relación con una persona también comete injusticia contra ésta; entonces, el que comete injusticia contra cualquiera también la comete contra sí mismo»¹²⁷. De nuevo: «El error moral está entre las cosas que hacen daño y todo el que comete un error moral lo comete en perjuicio de sí mismo. Entonces, todo el que comete un error moral

se hace daño a sí mismo gratuitamente; pero si es así, también comete injusticia consigo mismo»¹²⁸. Y aún añade lo siguiente: «El que es maltratado por otro se maltrata a sí mismo y se maltrata a sí mismo gratuitamente. Pero en eso consistía cometer injusticia. [E] Entonces, todo el que sea víctima de injusticia por parte de cualquiera comete injusticia consigo mismo»¹²⁹.

17. En cuanto a la doctrina de los bienes y los males que él mismo presenta a votación y aprueba, afirma que es absolutamente concorde con la vida y se ajusta del mejor modo posible a las prenaciones instintivas¹³⁰. Si esto, en efecto, es lo que ha dicho en el libro tercero de sus *Exhortaciones a la filosofía*, en el primero afirma que esta doctrina aparta al hombre de todas las restantes cosas, en la idea de que nada tienen que ver con nosotros ni en nada contribuyen a nuestra felicidad¹³¹. Observa, por tanto, hasta qué punto es concorde consigo mismo cuando declara que es absolutamente concorde con la vida y con las prenaciones comunes la doctrina que nos aparta de la vida, de la salud, de la ausencia de dolor y de la integridad de los

sentidos y sostiene que tales cosas, que constituyen el objeto de nuestras súplicas a los dioses, [F] nada tienen que ver con nosotros.

Pero para que ni siquiera pueda negar que se contradice, en el libro tercero de *Sobre la justicia* ha dicho lo siguiente¹³²: «Por eso, a causa de la extraordinaria grandeza y belleza de nuestras doctrinas, da la impresión de que nuestras palabras semejan fantasías y no están al alcance del hombre y de la naturaleza humana». ¿Hay, pues, algún medio de que [1042A] alguien confiese de sí mismo que se contradice consigo mismo con más claridad que éste, cuando afirma que son absolutamente concordes con la vida y se ajustan del mejor modo posible a las prenociones intuitivas esas doctrinas tuyas que, de tan extraordinarias que son, parecen fantasías y se expresan en un lenguaje situado más allá del hombre y más allá de la naturaleza humana?

18. El vicio lo declara esencia de la infelicidad cuando escribe y sostiene hasta la extenuación en todos sus libros de física y de ética que vivir en el vicio es lo mismo que vivir en la infelicidad¹³³. Pero en el

libro tercero de *Sobre la naturaleza*, tras haber insistido en que trae más cuenta vivir sin prudencia que <no> vivir, aunque jamás se vaya a ser prudente¹³⁴, añade¹³⁵: «pues los bienes son para los hombres de b tal condición que, en cierto modo, (incluso) los males están por delante de las cosas intermedias»¹³⁶. Pasaré por alto que aquí sostiene que trae cuenta vivir en la insensatez tras haber dicho en otros pasajes que para los insensatos nada trae cuenta¹³⁷. Ahora bien, cuando dice que los males están por delante de las cosas que los estoicos llaman intermedias y que no son ni malas ni buenas¹³⁸, no dice ninguna otra cosa salvo que los males están por delante de las cosas que no son malas y que ser infeliz trae más cuenta que no serlo¹³⁹, esto es, considera que trae menos cuenta no ser infeliz que ser infeliz. Pero si trae menos cuenta, también es más perjudicial; entonces, no ser infeliz es más perjudicial que ser infeliz¹⁴⁰.

[c] A continuación, deseando mitigar este absurdo, dice acerca de los males¹⁴¹: «No son éstos los que están por delante, sino la razón, y el vivir con ella es más adecuado para nosotros, aunque seamos insensatos».

Pues bien, en primer lugar Crisipo llama vicio a los males morales y a cuantas cosas participan del vicio, y a nada más¹⁴². Pero el vicio es racional, o más bien una razón moralmente errada¹⁴³. Por tanto, vivir con la razón siendo insensatos no es otra cosa que vivir con el vicio. En segundo lugar, vivir siendo insensatos es vivir siendo infelices. Entonces, ¿con qué fin está ello por delante de las cosas intermedias? ¡No querrá decir, desde luego, que ser infeliz está por delante de ellas con vistas a ser feliz!

Sin embargo, piensa Crisipo —dicen ellos — que de ningún modo ha de medirse la permanencia en la vida con el patrón de los bienes ni el suicidio con el de los males, sino d con el de las cosas intermedias conformes a la naturaleza¹⁴⁴. Por eso, incluso para los que son felices llega a ser alguna vez una acción apropiada quitarse la vida como a su vez lo es seguir con vida para los que son infelices¹⁴⁵. Y entonces, ¿qué contradicción hay mayor que ésta respecto de nuestras elecciones y rechazos, si para los que se encuentran en la cima de la felicidad les resulta apropiado, si no están a mano las cosas indiferentes, alejarse de los

bienes presentes? Sin embargo, ninguna de las cosas intermedias es digna de elección ni de rechazo, sino que únicamente consideran digno de elección el bien y únicamente digno de rechazo el mal. [E] Sucede por consiguiente que, según ellos, los cálculos de las acciones no se establecen con vistas a las cosas dignas de elección ni de rechazo, sino que, apuntando hacia otras cosas que no son objeto ni de elección ni de rechazo, con la vista puesta en ellas viven y mueren.

19. Crisipo reconoce que los bienes son por completo diferentes de los males. Y, por fuerza, si éstos hacen de inmediato extremadamente infelices a quienes los tienen, aquéllos los hacen sumamente felices¹⁴⁶. Sin embargo, afirma que los bienes y los males son objetos sensibles cuando escribe lo siguiente en el libro primero de *Sobre el fin moral*¹⁴⁷: «Que los bienes y los males son objetos sensibles basta decirlo con las siguientes palabras: pues no sólo son objetos sensibles [F] las pasiones junto con sus clases, como, por ejemplo, la tristeza, el miedo y similares, sino que también es posible tener percepciones sensibles del robo, el adulterio

y semejantes, y, en general, de la insensatez, la cobardía y otros muchos vicios; y no sólo es posible tenerlas de la alegría, los buenos servicios y otras muchas acciones rectas, sino también de la prudencia, la valentía y las restantes virtudes»¹⁴⁸.

Aun pasando por alto lo que por lo demás tienen de absurdo estas palabras, ¿quién no reconocería que se contradice con sus opiniones en torno al sabio que lo es sin darse [1043A] cuenta de ello¹⁴⁹? Pues si el bien es un objeto sensible y es enormemente diferente del mal, ¿cómo no constituye el mayor de los absurdos que el que de necio ha pasado a ser sabio ignore esto y no se dé cuenta de que la virtud está presente en él, sino que crea que en él se halla el vicio? Pues o nadie puede ignorar ni desconfiar de eso si tiene todas las virtudes, o es pequeña y del todo irreconocible la diferencia entre la virtud y el vicio, entre la felicidad y la infelicidad, entre la vida más bella y la más fea, si es que uno adquiere aquellos bienes en lugar de estos males y no se da cuenta de ello.

20. Hay un tratado de Crisipo titulado *Sobre los géneros [B] de vida*, en cuatro

libros¹⁵⁰. En el cuarto libro dice que el sabio está libre de ocupaciones, actúa por propia iniciativa y se dedica a sus propios asuntos. Éstas son sus palabras¹⁵¹: «Pues yo al menos pienso que el hombre prudente está libre de ocupaciones o se compromete en pocas ocupaciones y se dedica a sus propios asuntos, puesto que dedicarse a sus propios asuntos y comprometerse en pocas ocupaciones son rasgos igualmente distintivos del hombre sabio»¹⁵². Opiniones más o menos parecidas ha expresado en *Sobre las cosas elegibles por sí mismas*, con las siguientes palabras¹⁵³: «En realidad, la vida tranquila parece tener cierta seguridad y ausencia de peligro, pese a que la mayoría de la gente sea incapaz de tomar conciencia de eso». Es evidente que tal afirmación no desentona en el caso de Epicuro, porque suprime la Providencia divina al hacer que sus dioses estén libres de toda ocupación¹⁵⁴.

Sin embargo, en el libro primero de *Sobre los géneros de vida* el propio Crisipo afirma que el sabio aceptará de buena gana el poder real y se lucrará de él, y si no es rey él mismo en persona, vivirá en la corte de un rey y marchará a la guerra con un rey del tipo de

Idantirso de Escitia o Leucón del Ponto¹⁵⁵. Traeré aquí a colación el estilo tan particular de Crisipo, para ver si, lo mismo que con la primera y la última nota de la escala se hace un acorde, es igual de coherente¹⁵⁶ la vida de un hombre que elige estar libre de ocupaciones y comprometerse en pocos asuntos, pero luego monta a caballo con los escitas y se implica en las empresas de los tiranos del Bosforo por no se sabe qué obligación: «En efecto —dice [D]¹⁵⁷— ateniéndonos a estas reflexiones, examinemos de nuevo la tesis de que el sabio marchará a la guerra con monarcas y vivirá en cortes reales, pues, si bien algunos ni siquiera suponen esta posibilidad a causa de consideraciones similares, nosotros en cambio la admitimos precisamente en razón de argumentos semejantes»¹⁵⁸. Y un poco más abajo: «Pero no sólo vivirá con los que han hecho algún progreso y se han disciplinado en ciertos hábitos y conductas¹⁵⁹, como, por ejemplo, en las cortes de Leucón e Idantirso». Algunos acusan a Calístenes de zarpar al encuentro de Alejandro con la esperanza de reconstruir Olinto¹⁶⁰, como hizo Aristóteles con

Estagira¹⁶¹, y aplauden a Éforo, a Jenócrates y a Menedemo porque declinaron la invitación de Alejandro¹⁶². ¡Pero [E] Crisipo, por afán de lucro, mete al sabio de cabeza en Panticapio¹⁶³ y en el desierto de los escitas!

Y, en efecto, que el sabio hace esto a fin de tener trabajo y de lucrarse lo ha dejado claro también antes al establecer tres actividades lucrativas muy especialmente apropiadas para el sabio: el lucro obtenido de la realeza, el que extrae de los amigos y, en tercer lugar, además de éstos, el del ejercicio de la sofística¹⁶⁴. Sin embargo, en muchos pasajes elogia hasta la extenuación estos versos¹⁶⁵:

Porque, ¿de qué <tienen necesidad> los mortales sino de dos cosas sólo,

el grano de Deméter y la bebida de acuoso fluir?’,

y en los libros de su tratado *Sobre la naturaleza* afirma que el sabio, si pierde la mayor de las fortunas, pensará que ha dejado escapar una sola dracma¹⁶⁶. Pero tras haberlo encumbrado y enaltecido hasta ese punto en el pasaje anterior, en el siguiente lo

hunde otra vez en la vida mercenaria y en la sofistería¹⁶⁷. Porque —según dice— pedirá su salario y unas veces cobrará por anticipado, nada más empezar, otras cuando [F] haya transcurrido un tiempo para el discípulo, y aunque esta alternativa, dice, es más benévola, es más segura la de cobrar por anticipado, porque la situación se presta a agravios. Dice así¹⁶⁸: «Los que tienen inteligencia exigen el salario no a todos del mismo modo, sino que lo hacen de un modo diferente que la mayoría de la gente, es decir, cuando la oportunidad se lo aconseja, sin prometer que los harán virtuosos —y eso en el plazo de un año—, sino que harán cuanto esté en su mano en el tiempo acordado». De nuevo, más adelante: «deberá saber el momento oportuno, esto es, [1044A] si debe cobrar el salario de inmediato, nada más presentarse los discípulos, como ha hecho la mayoría, o bien darles un tiempo, teniendo en cuenta que, si bien esta situación está expuesta a mayores agravios, podría parecer más benévola».

¿Y cómo va el sabio o a desdeñar riquezas, si por dinero transmite la virtud

bajo contrato (y, si no la transmite, exige su ridículo salario porque ha hecho lo que estaba en su mano), o a estar por encima de todo daño¹⁶⁹, si se cuida de no [B] ser agraviado en relación con su ridículo salario? Pues nadie es agraviado si no recibe daño, motivo por el que ha declarado en otros pasajes que el sabio no es víctima de agravios, pese a que aquí sostiene que la situación se presta a agravios.

21. En *Sobre la República* dice que los ciudadanos no harán ni se procurarán nada por placer¹⁷⁰ y elogia a Eurípides, de quien cita estos versos¹⁷¹:

Porque, ¿de qué tienen necesidad los mortales sino de dos cosas sólo, el grano de Deméter y la bebida de acuoso fluir?

Luego, un poco más adelante de este pasaje, elogia a Diógenes por masturbarse en público y por decir a los que estaban a su lado: «¡Ojalá pudiera quitarme también el hambre frotándome de este modo el estómago!»¹⁷². ¿Qué sentido tiene entonces elogiar en la misma obra al que rechaza el placer lo mismo que a quien por placer hace

tales cosas y se entrega [C] a tamaña desvergüenza?

Pues bien, en *Sobre la naturaleza* ha escrito que la naturaleza ha producido a la mayoría de los animales en razón de la belleza, puesto que ama la belleza y se complace en la rica variedad de sus creaciones, y luego ha añadido el más irracional de los razonamientos, a saber, que la generación del pavo real se ha producido en razón de la cola, debido a su belleza¹⁷³. Sin embargo, en *Sobre la República* ha arremetido enérgicamente contra los que crían pavos reales y ruiseñores¹⁷⁴, como si legislara en contra del legislador del mundo y se burlara de la naturaleza porque ama la belleza en esos animales tan hermosos, aun cuando el sabio no les concede un lugar en la ciudad¹⁷⁵. Pues ¿cómo no ha de ser absurdo acusar a los que crían animales si elogia a la Providencia por haberlos engendrado?

[D] Así pues, tras haber dicho en el libro quinto de *Sobre la naturaleza* que las chinches son útiles porque nos despiertan y los ratones porque nos ponen en guardia para no colocar cada cosa descuidadamente,

y que, como es lógico, la naturaleza ama la belleza y se complace en la rica variedad de sus creaciones, ha afinado literalmente lo siguiente¹⁷⁶: «Podría haber un clarísimo indicio de esto en la cola del pavo real. Pues aquí la naturaleza pone de manifiesto que la generación del animal se ha producido en razón de la cola y no al revés, (y) que la existencia de la hembra está implicada en la del macho, al haber sido generado de este modo»¹⁷⁷. Pero en *Sobre la República*, tras haber dicho que «poco nos falta para adornar con pinturas incluso las cloacas», un poco más abajo dice que «algunos embellecen los campos con vides [E] trepadoras y mirtos y crían pavos reales y palomas y perdices que les chucheen y ruiñeñores»¹⁷⁸.

Con gusto le preguntaría qué piensa de las abejas y de la miel: porque, si ha dicho que la generación de las chinches ha sido útil, de ello se seguiría afirmar que la de las abejas ha sido inútil¹⁷⁹. Pero si a éstas les da un lugar en la ciudad, ¿por qué aparta a los ciudadanos de los deleites relacionados con la vista y el oído¹⁸⁰? Y, en general, así como tiene una actitud absurda el que reprocha a

los comensales que disfruten de dulces y vino y manjares, pero elogia a quien les ha invitado al banquete y les ha servido esos alimentos, así también F el que hace un encomio a la Providencia por habernos procurado peces y pájaros y miel y vino, pero denuncia a quienes no desdennan estas cosas y no se bastan con el grano de Deméter y la líquida bebida de acuoso fluir, que están a nuestra disposición y son propias de nuestro sustento natural¹⁸¹, no se preocupa al parecer lo más mínimo de la contradicción en que incurre consigo mismo.

22. Por otro lado, tras haber dicho en el libro *** de sus *Exhortaciones a la filosofía* que acostarse con madres o hijas o hermanas, comer algo (prohibido) y marchar a un templo tras haber tenido contacto con una parturienta o un cadáver son actos condenados sin razón¹⁸², afirma que es preciso dirigir la mirada hacia las bestias y juzgar por la [1045A] conducta de éstas que no hay nada de absurdo y antinatural en tales actos. Porque, en relación con éstos —dice—, resulta oportuna la comparación con el resto de los

animales para darse cuenta de que ni al acostarse ni al engendrar ni al morir en los templos contaminan lo divino¹⁸³.

Pero, a su vez, en el libro quinto de *Sobre la naturaleza* afirma que Hesíodo prohíbe correctamente orinar en los ríos y en las fuentes; aún más, que hay que abstenerse de orinar contra un altar o una estatua divina¹⁸⁴. Pues no viene a cuento —dice—, si hacen eso perros y asnos y bebés, que no tienen ningún cuidado ni reflexión racional en tales acciones.

Es entonces absurdo decir allí que es oportuna la observación [B] de los animales irracionales, pero aquí que está fuera de lugar¹⁸⁵.

23. Algunos filósofos, en la creencia de que proporcionan a nuestros impulsos una liberación de ser sometidos por la fuerza a las causas externas¹⁸⁶, sitúan en el principio rector¹⁸⁷ un movimiento adventicio que se manifiesta sobre todo en las decisiones entre objetos indiscernibles¹⁸⁸. En efecto, cuando, de dos cosas de importancia equivalente y similar disposición, es forzoso aceptar una, sin que ninguna causa nos empuje hacia una

de las dos porque no se diferencia en nada de la otra, esa facultad adventicia del alma, adoptando por sí misma una inclinación hacia una o hacia otra, neutraliza nuestra indecisión. Pero Crisipo, oponiéndose a [c] estos filósofos porque violentan la naturaleza con lo incausado, trae a colación en muchos pasajes el astrágalo, la balanza y muchas cosas que no pueden tener caídas o inclinaciones, unas veces en un sentido otras en otro, sin una causa, esto es, sin una diferencia que o bien se encuentra en su interior o bien en el exterior. Porque lo incausado y lo espontáneo —objeta Crisipo— es completamente inexistente^{[189](#)}.

Bajo esos movimientos imaginarios y llamados adventicios por algunos, laten causas ocultas que, sin damos cuenta, conducen nuestro impulso en una dirección o en otra^{[190](#)}.

Pues bien, si estas opiniones están entre las más conocidas [D] que ha formulado Crisipo en muchos pasajes, aquellas otras que él mismo ha expresado a su vez desde una posición contraria a ellas, al no estar en igual medida al alcance del público, voy a citarlas con sus palabras literales. Porque en

De cómo administrar justicia, tras haber planteado el supuesto de que dos corredores llegan simultáneamente a la meta, propone el problema de cuál será la decisión más apropiada que el árbitro ha de tomar: «¿Es lícito —dice¹⁹¹— que el árbitro entregue la palma a aquel que prefiera de los dos, dependiendo de que tenga por casualidad más trato con uno o con otro, como si con esta decisión fuera a regalar algo de su propiedad? ¿O en cierto modo ⟨la decisión más apropiada⟩ es, dado que la palma ha devenido propiedad común de ambos, hacer la entrega tras proceder a una especie [E] de sorteo oculto, de acuerdo con su inclinación aleatoria? Y cuando digo ‘inclinación aleatoria’ me refiero a la que se produce cuando, al tener delante de nosotros dos dracmas idénticas en todo lo demás, nos inclinamos por una de ellas y la aceptamos».

Y en el libro sexto de *Sobre lo apropiado*, tras haber dicho que hay cosas que en absoluto merecen demasiado esfuerzo ni atención, piensa que respecto a ellas hemos de proceder a un sorteo, dejando nuestra elección en manos de la inclinación

aleatoria de la mente: «Por ejemplo — dice¹⁹²—, si sometiendo a prueba en su exacto valor estas dos dracmas que tenemos aquí unos dijese que la moneda buena es ésta, otros que ésta otra, pero es preciso aceptar una, [F] sin preocupamos de investigar más en tales asuntos aceptaremos una de ellas al azar, sorteándolas de acuerdo con un criterio oculto, aunque hayamos aceptado precisamente la moneda mala». Entonces, en estos pasajes el sorteo, o sea, la inclinación aleatoria de la mente, introduce la aceptación de las cosas indiferentes sin que intervenga ningún tipo de causa.

24. En el libro tercero de *Sobre la Dialéctica*, tras haber señalado que Platón se ocupó seriamente de la dialéctica, así como Aristóteles y (los) sucesores de éstos hasta Polemón y Estratón¹⁹³, pero muy especialmente Sócrates¹⁹⁴, y tras haber [1046A] proclamado que cualquiera querría estar en un error junto a ellos, siendo tantos y tan grandes¹⁹⁵, añade literalmente¹⁹⁶: «Pues si hubieran hablado de pasada sobre estas cosas, quizá podría uno ridiculizar este tópico¹⁹⁷, pero, puesto que han hablado de

él tan cuidadosamente, en la idea de que la dialéctica se cuenta entre las capacidades más importantes y necesarias, no es lógico que ellos, siendo tan hábiles como suponemos, se equivoquen tanto en el conjunto de su pensamiento». ¿Por qué, entonces, tú mismo —diría alguno— [B] no dejarás nunca de medirte a tantos y tan buenos adversarios y de acusarles, como acostumbras, de que se equivocan completamente en los puntos más importantes y principales? ¡No será, sin duda, porque escribieron con seriedad acerca de la dialéctica, pero sobre el principio y el fin y sobre los dioses y la justicia lo hicieron de pasada y por divertirse, dado que en estas materias la doctrina de aquéllos suele tildarla de ciega, contradictoria consigo misma y repleta de otros muchos errores sin cuento!

25. En algún sitio dice que la alegría por el mal ajeno es inexistente, ya que ningún hombre sabio¹⁹⁸ se alegra por las desgracias ajenas, (mientras que ningún hombre necio se alegra) en absoluto¹⁹⁹. Pero en el libro segundo de *Sobre el bien*, tras haber explicado que la envidia es un sentimiento

de tristeza por los bienes ajenos, puesto que los envidiosos desean a toda costa humillar al prójimo para quedar ellos por encima, asocia (a aquélla) la alegría por el mal ajeno²⁰⁰: [C] «contigua a ésta surge la alegría por el mal ajeno, puesto que desean que el prójimo sea humillado por razones semejantes. Pero si se apartan de esos afectos conforme a otras inclinaciones naturales, surge la compasión»²⁰¹. Queda claro, pues, que aquí admite como existente la alegría por el mal ajeno²⁰², igual que la envidia y la compasión, mientras que en otros pasajes dice que es inexistente, igual que el odio de la maldad y la codicia extrema²⁰³.

26. Tras haber dicho en muchos pasajes que la felicidad no es en absoluto mayor por disfrutarse durante más tiempo, sino que se es igualmente feliz y en la misma proporción que si se disfruta de la felicidad por un instante²⁰⁴, en muchos [D] otros ha dicho a su vez que no conviene extender ni un solo dedo con vistas a una prudencia momentánea²⁰⁵ como el centelleo del rayo. Bastará citar lo que aquél ha escrito sobre eso en el libro sexto de sus *Investigaciones*

éticas. En efecto, tras haber señalado que ni todo bien desemboca igualmente en alegría ni toda acción recta en ostentación²⁰⁶, ha añadido lo siguiente²⁰⁷: «Yes que si uno va a tener prudencia sólo por un instante o por última vez, no convendría extender ni un solo dedo con vistas a una prudencia que vamos a poseer de ese modo». ¡Y eso que no se es en absoluto más feliz si la felicidad se disfruta durante más tiempo ni es más digna de elección la felicidad para siempre que la que dura un solo instante! Pues bien, si considerase la prudencia como [E] un bien que produce la felicidad, igual que Epicuro²⁰⁸, sólo haría falta atacar en sí mismo lo absurdo y paradójico de su doctrina²⁰⁹. Pero puesto que la prudencia no es, según él, distinta de la felicidad, sino que es la felicidad misma²¹⁰ ¿cómo no va a ser contradictorio decir que es igualmente digna de elección la felicidad momentánea y la imperecedera, pero de ningún valor la prudencia momentánea?

27. Las virtudes, dicen los estoicos, son concomitantes unas con otras, no sólo porque el que tiene una virtud las tiene todas, sino también porque el que cumple

cualquier acción conforme a una virtud la cumple conforme a todas. Y es que, según dicen, ni es perfecto el hombre que no tiene [F] todas las virtudes ni perfecta la acción que no se realiza de acuerdo con todas las virtudes²¹¹.

Sin embargo, en el libro sexto de sus *Investigaciones éticas*, Crisipo afirma que no siempre el sabio se conduce con valentía, ni el necio con cobardía²¹², cuando lo necesario sería que, al sobrevenirles ciertas representaciones en su facultad imaginativa, el primero se mantuviera en sus decisiones y el segundo cediera terreno²¹³, «y es probable —dice— que tampoco el necio sea siempre intemperante»²¹⁴. Entonces, si conducirse con valentía es algo así como hacer [1047A] uso de la valentía y conducirse con cobardía algo así como hacer uso de la cobardía, hacen afirmaciones contradictorias cuando por un lado sostienen que actúa de acuerdo con todas las virtudes o vicios a la vez el que tiene una sola virtud o un solo vicio, pero por otro dicen que el sabio no siempre se conduce con valentía ni el necio con cobardía²¹⁵.

28. La retórica la define como arte que trata del orden y disposición del discurso continuo²¹⁶. Además, en el libro primero²¹⁷ ha escrito también lo siguiente²¹⁸: «Pienso que debe prestarse atención no sólo al orden fluido y simple del discurso, (sino) también al lenguaje y a la declamación apropiada, de acuerdo con las modulaciones adecuadas de la [B] voz y las gesticulaciones de la cara y las manos»²¹⁹. Pero tras haber sido aquí tan ambicioso respecto al discurso, de nuevo en el mismo libro, al tratar sobre el encuentro de las vocales²²⁰, dice²²¹: «Si nos atenemos a lo mejor, hay que pasar por alto no sólo estos fenómenos, sino también tales o cuales giros oscuros, elipsis y ¡por Zeus! solecismos, incorrecciones de las que muchos otros se avergonzarían»²²². Desde luego que sí, conceder unas veces a los oradores que construyan el discurso con orden, hasta el extremo de una digna compostura de manos y boca, y otras veces que no presten atención ni a elipsis y giros oscuros ni se avergüencen de decir solecismos es perfectamente propio de alguien que dice lo primero que le pasa por la cabeza.

[c] **29.** En las *Tesis de Física*, tras haber aconsejado que, en las materias que requieren experiencia e investigación, nos mantengamos cautos si no podemos decir algo más bien consistente y claro, continúa²²³: «para que no nos atrevamos a suponer²²⁴, de forma semejante a Platón, que el alimento liquido va a parar a los pulmones y el seco al vientre²²⁵, ni cometamos otros errores semejantes a éstos». Me parece que acusar a los demás y luego caer en los errores de los que se acusa sin guardarse de ello es la mayor de las contradicciones y el más vergonzoso de los errores. Sin embargo, él mismo dice que las combinaciones²²⁶ que se obtienen mediante diez proposiciones superan la cantidad de un millón²²⁷, a pesar de no haberlo investigado cuidadosamente por sí mismo ni haber averiguado la verdad por medio de los expertos. Con todo. Platón tiene como testimonios de autoridad a los médicos más ilustres, a Hipócrates, a Filistión, al hipocrático Dioxipo²²⁸, y, entre los poetas, a Eurípides, a Alceo, a Eupolis, a Eratóstenes²²⁹, quienes afirman que la bebida discurre a través de los pulmones. A

Crisipo, en cambio, lo refutan todos los aritméticos, entre los cuales es precisamente Hiparco²³⁰ quien demuestra que el error de cálculo cometido por aquél es monumental, si es que la afirmación produce ciento tres mil cuarenta y nueve proposiciones conjuntivas y la negación trescientos diez mil novecientos [E] cincuenta y dos.

30. Algunos de los antiguos filósofos decían que lo que le ocurre a quien tiene vino agrio, que no puede ofrecerlo ni como vinagre ni como vino, le ocurría también a Zenón, ya que para él lo preferido no está disponible²³¹ ni como bien ni como indiferente²³². Pero Crisipo ha hecho aún más difícil la disponibilidad del producto, pues algunas veces dice que están locos los que no tienen en ninguna consideración la riqueza y la salud y la ausencia de dolor y la integridad del cuerpo ni se aferran a tales cosas²³³; y, al citar las palabras de Hesíodo «trabaja, Perses, linaje divino»²³⁴, ha proclamado a continuación que es una locura aconsejar lo contrario, «no trabajes, Perses, linaje divino». En *Sobre los generos* [F] *de vida* afirma que el sabio vivirá en cortes reales para lucrarse y dará clases a

suelo y a algunos de sus alumnos les cobrará por adelantado y con otros firmará un contrato²³⁵; y en el libro séptimo de *⟨Sobre⟩ lo apropiado* dice que incluso hará tres cabriolas si por esa causa recibe un talento. [1048A] En el libro primero de *Sobre los bienes* en cierto modo concede y otorga a quienes así lo deseen el llamar a las cosas preferidas bienes y males a las contrarias, con las palabras siguientes²³⁶: «Si alguien, de acuerdo con tales distinciones semánticas, quiere llamar a la primera de estas cosas bien y a la segunda mal, siempre que se refiera a esos objetos²³⁷ y no se aparte de ellos sin motivo, es admisible, dado que él no comete un error en el significado y apunta por lo demás a los términos de uso corriente».

Sin embargo, tras haber reunido y mezclado tan íntimamente en estos pasajes el bien y lo preferido²³⁸, en otros pasajes afirma a su vez que ninguna de estas cosas preferidas b tiene nada que ver con nosotros en absoluto²³⁹, sino que la razón²⁴⁰ nos desvía y aparta de todas las cosas de esa especie; esto es, en efecto, lo que ha escrito en el libro primero de *Sobre la exhortación*

a la filosofía. Y en el libro tercero de *Sobre la naturaleza* dice que, si algunos son considerados felices por ser reyes o por ser ricos, es lo mismo que si fueran considerados felices por usar orinales de oro o llevar orlas doradas en sus túnicas²⁴¹. Pero para el hombre virtuoso perder la hacienda es como perder una dracma²⁴² y caer enfermo lo mismo que dar un traspié.

Por eso, no sólo ha colmado la virtud de estas contradicciones, sino también la Providencia. En efecto, la virtud se revelará en extremo mezquina y estúpida cuando se afana en esos negocios y con ese fin ordena al sabio viajar al Bosforo²⁴³ y hacer cabriolas²⁴⁴, mientras que Zeus será a todas luces [c] ridículo si se complace en ser llamado ‘El que protege el hogar’ o ‘El que otorga la cosecha’ o ‘El que concede la alegría’, porque, ¡claro está!, regala orinales de oro y orlas doradas a los necios pero a los virtuosos dádivas por valor de una dracma cuando se hacen ricos conforme a la Providencia de Zeus. Pero aún más ridículo parecerá Apolo, si desde su trono promulga oráculos acerca de orinales y orlas dorados y nos libera de dar un traspié.

31. Pero en las demostraciones hacen aún más evidente la contradicción de su doctrina. Pues aquello de lo que es posible hacer un buen o un mal uso dicen que no es ni un bien ni un mal. Y de la riqueza, de la salud y del vigor corporal D todos los insensatos hacen un mal uso; por eso precisamente ninguna de estas cosas es un bien²⁴⁵. Entonces, si Dios no otorga virtud a los hombres, sino que la belleza moral es elegible por sí misma²⁴⁶, pero sí otorga riqueza y salud sin virtud, no las otorga a quienes harán un buen uso de ellas sino un mal uso, esto es, un uso perjudicial, vergonzoso y funesto²⁴⁷.

Sin embargo, si los dioses son capaces de proporcionar la virtud, no son benévolos cuando no la proporcionan; pero si no pueden hacemos virtuosos, ni siquiera pueden beneficiarnos, ya que en realidad ninguna de las restantes cosas es buena ni beneficiosa²⁴⁸. Y si los dioses juzgan con el patrón de la virtud y la fuerza a los que se hacen virtuosos por sus propios medios²⁴⁹, eso no tiene ninguna importancia, puesto que también los hombres virtuosos juzgan a los dioses con [E] el patrón de la virtud y la

fuerza, de tal manera que los dioses en nada pueden beneficiar a los hombres más de lo que los hombres benefician a los dioses.

Por otro lado, Crisipo declara que ni él mismo es sabio ni ninguno de sus discípulos y maestros²⁵⁰. ¿Qué pensarán entonces de los demás? ¿O pensarán aquello que precisamente suelen decir? ¿Que todos sin excepción estamos locos y desquiciados²⁵¹, somos impíos²⁵², infringimos las leyes²⁵³, hasta alcanzar la cima de toda posible desdicha e infelicidad²⁵⁴? ¿Y luego dicen que la Providencia²⁵⁵ gobierna nuestras vidas, a nosotros que nos encontramos en una condición tan deplorable?²⁵⁶ Por lo menos, si los dioses cambiaran de opinión y quisieran dañarnos y hacemos mal y destruimos y machacamos aún más, no podríamos ponernos peor de lo que ahora estamos²⁵⁷, ya que Crisipo declara que nuestra vida no admite un grado mayor ni de vicio ni de infelicidad, hasta el punto de que, si cobrara voz, haría suyas las palabras de Heracles²⁵⁸:

estoy colmado de males, y no hay donde poner más.

Así pues, ¿qué afirmaciones podría uno encontrar más contradictorias entre sí que las de Crisipo acerca de los dioses y de los hombres, cuando dice que, mientras que aquéllos son [1049A] providentes del mejor modo posible, éstos se encuentran en la peor condición posible?

32. Algunos pitagóricos²⁵⁹ le acusan de escribir²⁶⁰ en los libros de su tratado *Sobre la justicia* que «los gallos han venido al mundo para nuestra utilidad, ya que nos despiertan²⁶¹, eliminan a los escorpiones²⁶² y en sus peleas estimulan nuestro valor y nos inspiran un cierto ardor guerrero²⁶³. Sin embargo, también a éstos es necesario comérselos, para que la excesiva cantidad de las crías no sobrepase la utilidad que nos reportan²⁶⁴». Pero hasta tal punto se burla Crisipo de sus acusadores que acerca de Zeus el Salvador, el Procreador y Padre de la Justicia, del Buen Orden y de la Paz²⁶⁵, en el tercer libro de *Sobre los dioses* escribe lo siguiente²⁶⁶: «Igual que las ciudades superpobladas repelen sus excedentes de población hacia fundaciones coloniales o declaran la guerra a algunos, así Dios otorga principios de destrucción» [B]²⁶⁷. Y en su

favor aduce el testimonio de Eurípides y de otros autores²⁶⁸, quienes afirmaban que la Guerra de Troya se produjo por voluntad de los dioses para la evacuación del excedente demográfico de la humanidad. Pasemos por alto lo que, por lo demás, tienen de absurdo estas afirmaciones, pues nos hemos propuesto únicamente examinar no si dicen algo incorrecto, sino todo cuanto dicen en divergencia consigo mismos. Observa, en cambio, que a Dios le atribuyen siempre epítetos bellos y humanitarios, pero le endosan obras propias de hombres salvajes, de bárbaros y de gálatas. En efecto, no se parecen a fundaciones coloniales tantas destrucciones y masacres como causó la Guerra de c Troya o luego la Guerra Médica²⁶⁹ o la del Peloponeso²⁷⁰ —a no ser que éstos sepan de ciudades que hayan sido fundadas en el Hades o bajo tierra²⁷¹—, sino que a Dios lo hace Crisipo semejante al gálata Deótaros²⁷², quien, como le hubieran nacido muchos hijos, queriendo legar a uno solo el poder y la herencia, a todos los demás los degolló sin excepción, como si podara y truncara brotes de vid, para que el único que quedaba con vida se hiciese

fuerte y poderoso. Con todo, al menos el viñador hace esto cuando los sarmientos son todavía pequeños y débiles, y nosotros por evitarle dolor a nuestra perra le arrebatamos la mayoría de sus cachorrillos cuando son recién nacidos y ciegos. Sin embargo, Zeus no [D] sólo ha permitido y visto con indiferencia que los hombres llegaran a la flor de la edad, sino que incluso los ha engendrado e incrementado su número él en persona, hasta que decide masacrarlos y contra ellos maquina pretextos de muerte y destrucción, cuando no debiera haber propiciado causas y principios de nacimiento.

33. Pues bien, si este punto tiene menos importancia, más grave es el anterior²⁷³. En efecto, ninguna guerra surge entre los hombres sin la participación del vicio, sino que una estalla por el amor a los placeres, otra por el deseo de posesiones, otra por un cierto apego a la gloria o al poder²⁷⁴. Por consiguiente, si Dios suscita guerras, también suscita vicios, puesto que pervierte a los hombres y los instiga hacia la guerra.

[E] Sin embargo, en *De cómo administrar justicia* y luego en el libro segundo de *Sobre*

los dioses, él mismo dice que no es razonable que la divinidad sea cómplice de infamias, pues del mismo modo que ni la ley puede ser cómplice de la ilegalidad ni los dioses de la impiedad, así también es razonable que no sean cómplices de ninguna infamia²⁷⁵. Pues bien, ¿qué mayor infamia hay para los hombres que la destrucción que se causan unos a otros, esa destrucción cuyos principios, según dice Crisipo, propicia Dios?²⁷⁶. Pero, ¡por Zeus!, aducirá alguno, a su vez elogia a Eurípides cuando dice²⁷⁷

Si los dioses hacen algo infame, no son dioses

y

*La sentencia más fácil has pronunciado: declarar culpables a los dioses*²⁷⁸.

¡Como si nosotros no hiciéramos ahora otra cosa sino sacar f a colación las contradicciones explícitas e implícitas de su pensamiento!

34. Asi y todo, precisamente ese verso ahora elogiado por él será posible echárselo

en cara a Crisipo no una ni dos ni tres veces, sino miles de veces:

La sentencia más fácil has pronunciado: declarar culpables a los dioses.

Porque, en primer lugar, en el libro primero de *Sobre la naturaleza*, tras haber comparado la eternidad del movimiento al vórtice de un *ciceón*²⁷⁹, que agita y remueve cuanto se [1050A] genera unas veces de un modo, otras de otro, ha dicho lo siguiente²⁸⁰: «Puesto que la economía²⁸¹ del conjunto del Universo avanza de este modo, es de absoluta necesidad que, de acuerdo con aquélla, nos encontremos en la situación en que nos encontramos, cualquiera que ésta sea, tanto si en contra de nuestra naturaleza particular estamos enfermos o lisiados como si nos hemos hecho gramáticos o músicos». Y otra vez, poco después²⁸²: «De acuerdo con este razonamiento, diremos algo parecido tanto de nuestra virtud como de nuestro vicio, así como en general de nuestra habilidad e inhabilidad en un arte, según decía». Y poco después, deshaciendo toda ambigüedad²⁸³: «No es posible que ninguna de las cosas particulares, ni siquiera la más

insignificante, suceda de otro modo que de acuerdo con la Naturaleza Universal y la Razón que habita en ella»²⁸⁴.

Ahora bien, ni a los antípodas se les oculta que la Naturaleza Universal y la Razón Universal de la Naturaleza es [B] Destino y Providencia y Zeus. En efecto, estas palabras han sido repetidas por los estoicos hasta la extenuación en todas partes²⁸⁵ y Crisipo afirma que Homero ha dicho correctamente: «se cumplía la voluntad de Zeus»²⁸⁶, puesto que se refería al Destino y a la Naturaleza del conjunto del Universo que gobierna todas las cosas. ¿Cómo, entonces, no es cómplice Dios de ninguna infamia, pero, al mismo tiempo, no es aceptable que ni siquiera la cosa más insignificante suceda de otro modo que de acuerdo con la Naturaleza Universal y la Razón que habita en ella? ¡Pues digo yo que en todo lo que sucede también se cuentan las infamias! Sin embargo, si bien Epicuro de alguna manera le da vueltas al problema y se las ingenia para liberar y soltar el libre albedrío [c] de las amarras del movimiento eterno, a fin de no dejar la maldad libre de reproche²⁸⁷, Crisipo le concede una

desenfrenada libertad de palabra²⁸⁸, como si la maldad se produjera no sólo por necesidad y de acuerdo con el Destino, sino incluso en conformidad con la Razón de Dios y la naturaleza más excelente²⁸⁹.

Además, salta a la vista que las siguientes palabras son expresiones literales suyas²⁹⁰: «Puesto que la Naturaleza Universal se extiende a todas las cosas, será necesario que todo cuanto suceda de un modo u otro en el Universo y en cualquiera de sus partes, sea cual sea, suceda en conformidad con aquélla y con la Razón que habita en aquélla, en una secuencia continua, sin obstáculos, puesto que ni existe nada que haya de [D] oponerse desde fuera a su economía ni ninguna de sus partes tiene medios para moverse o encontrarse en otro estado si no es de acuerdo con la Naturaleza Universal». ¿Cuáles son, entonces, los estados²⁹¹ y los movimientos de las partes?²⁹² Está claro que son estados los vicios y las enfermedades del alma —la pasión por el dinero, por los placeres, por la fama, la cobardía, la injusticia— y que son movimientos los adulterios, robos, traiciones, asesinatos, parricidios. De éstos

piensa Crisipo que ninguno, ni grande ni pequeño, es contrario a la razón y a la ley y a la justicia y a la Providencia de Zeus, de tal manera que transgredir la ley no atenta contra la ley ni cometer injusticia contra la justicia ni hacer el mal contra la Providencia.

35. Sin embargo, afirma que Dios castiga la maldad²⁹³ [E] y pone mucho empeño en castigar a los malvados²⁹⁴, así como, en el libro segundo de *Sobre los dioses*, dice que de vez en cuando los virtuosos pasan por situaciones difíciles, no con el fin de ser castigados, como les ocurre a los necios, sino conforme a otros designios de la economía, igual que sucede en las ciudades. Y otra vez, en estos términos²⁹⁵: «Primero, hay que interpretar los males de forma semejante a la anteriormente expuesta. En segundo lugar, es preciso entender que aquéllos son asignados de acuerdo con la Razón de Zeus, ya para un castigo, ya conforme a otros designios de la economía relacionados en cierto modo con el conjunto del Universo»²⁹⁶. Pues bien, si también es terrible esto, que el mal se genere y sea castigado a la vez de acuerdo con la [F]

Razón de Zeus, Crisipo redobla la contradicción cuando en el libro segundo de *Sobre la naturaleza* escribe lo siguiente²⁹⁷: «El mal tiene una definición peculiar frente a los terribles contratiempos y es que, en cierto modo, también se genera en sí mismo de acuerdo con la Razón de la naturaleza y, por así decirlo, su generación no ha sido inútil respecto al conjunto del Universo: pues de otro modo tampoco existiría el bien»²⁹⁸.

[1051A] ¡Y ése se atreve a reprender a quienes argumentan por igual para la parte contraria²⁹⁹, él, que por querer decir a cualquier precio y sobre cualquier asunto algo original y fuera de lo común, afirma que no sin utilidad nos dedicamos a desvalijar bolsas, a difundir calumnias, a desvariar sin sentido, que no sin utilidad somos inútiles, perjudiciales, infelices!³⁰⁰. Luego ¿qué clase de Dios es Zeus —quiero decir el de Crisipo—, cuando castiga una acción que no ha sucedido ni por su propia iniciativa ni sin utilidad? En efecto, según el razonamiento de Crisipo, el mal es completamente irreprochable, mientras que Zeus es digno de reproche tanto si ha

producido el mal pese a que no nos reporta utilidad, como si lo castiga pese a que su producción no ha sido inútil.

36. De nuevo, en el libro primero de *Sobre la justicia*, tras haber dicho que los dioses oponen resistencia a algunos [B] actos injustos, afirma que «ni es posible eliminar por completo el mal ni está bien que sea eliminado»³⁰¹. «Si no está bien que sea eliminada» la ilegalidad, la injusticia, la estupidez, no es tarea del presente tratado investigarlo. Ahora bien, cuando él mismo, por medio de su actividad filosófica³⁰², hace cuanto está en su mano para suprimir el mal, ese mal que no está bien suprimir, está actuando de forma contradictoria tanto con su doctrina como con Dios³⁰³. Además de eso, cuando dice que Dios opone resistencia a algunos actos injustos, pone de manifiesto a su vez la no equivalencia de los errores morales³⁰⁴.

37. Además, tras haber escrito repetidas veces acerca de que no hay nada «en el» mundo digno de reproche ni de censura, puesto que todas las cosas se cumplen de acuerdo con la naturaleza más excelente³⁰⁵, hay pasajes en que a su vez admite ciertos

descuidos dignos de reproche en asuntos no pequeños ni de poca importancia. Así, por ejemplo, en el libro tercero de *Sobre la sustancia*, tras haber recordado que [c] algunas cosas de ese tenor les suceden a los hombres excelentes, dice³⁰⁶: «¿es porque se descuidan ciertas cosas en el gobierno del mundo, igual que en las haciendas más grandes caen por tierra algunas cascarillas de salvado y unos cuantos granos de trigo, pese a que el conjunto de la finca está bien administrado?³⁰⁷; ¿o es porque al frente de tales tareas son asignados démones malignos³⁰⁸, y es a ellos realmente a quienes hay que reprochar los descuidos que se producen en el mundo?» Pero también afirma que está muy entremezclada con estos hechos la acción de la Necesidad³⁰⁹.

Pues bien, pasaré por alto de cuánta frivolidad hace gala cuando compara con cascarillas de salvado caídas por tierra los contratiempos de tal índole sufridos por los hombres excelentes³¹⁰ —tales como la condena a muerte de Sócrates³¹¹, la ejecución de Pitágoras cuando fue quemado vivo por los partidarios de Cilón³¹², el asesinato de Zenón al ser torturado por el

tirano Démilo³¹³ y el de Antifonte por Dionisio³¹⁴. [D] Pero que por designio de la Providencia sean asignados al frente de tales tareas de intendencia démones malignos, ¿cómo no va a ser una acusación contra Dios, porque actúa como un rey que encomienda el gobierno de las provincias a sátrapas y generales perversos y arbitrarios y ve con indiferencia que los mejores hombres sean despreciados y maltratados por culpa de la embriaguez con que aquéllos ejercen su autoridad? Por otro lado, si la Necesidad está muy entremezclada en los hechos, ni Dios es dueño de todas las cosas ni todas las cosas son gobernadas de acuerdo con la Razón de aquél.

[E] **38.** A quienes suprimen la Providencia y muy especialmente a Epicuro³¹⁵ los combate Crisipo recurriendo a las nociones³¹⁶ que tenemos sobre los dioses, puesto que los concebimos como benefactores y benévolos con la humanidad³¹⁷. Como esas cuestiones han sido tratadas por ellos en muchos de sus escritos y discursos, no sería necesario en absoluto aportar citas. Con todo, es verosímil que no todo el mundo tenga una

prenoción de los dioses como seres benignos: mira en efecto qué piensan de los dioses los judíos y los sirios³¹⁸, mira de cuánta superstición están repletas las obras de los poetas³¹⁹. Sin embargo, nadie, por decirlo en una palabra, concibe a Dios como un ser sometido a generación y destrucción³²⁰. Si pasamos por alto a todos los demás estoicos, en *Sobre los dioses* Antípatro de Tarso³²¹ escribe literalmente lo siguiente³²²: «Antes de acometer el argumento [F] en su totalidad, consideraremos brevemente la clara aprehensión que tenemos sobre los dioses. Pues bien, concebimos a Dios como un ser vivo dichoso, imperecedero y bienhechor de la humanidad»³²³. Luego, mientras explica cada uno de estos atributos, dice así: «Además, todo el mundo los considera imperecederos». Entonces, según Antípatro, en ese «todo el mundo» no entra en modo alguno Crisipo, puesto que piensa que ninguno de los dioses es imperecedero salvo [1052A] el fuego, sino que todos en igual medida han sido generados y serán destruidos³²⁴. Estas opiniones él las defiende, por así decir, en todas partes, pero

citaré una frase extraída del libro tercero de *Sobre los dioses*³²⁵: «Así pues, de acuerdo con un principio racional diferente en cada caso, de unos dioses se dice que están sometidos a generación y destrucción, de otros en cambio que son ingénitos. Y concierne más bien a la doctrina física subrayar esta diferencia desde el principio. En efecto, el sol, la luna y los demás dioses que tienen un principio racional análogo, son generados, mientras que Zeus es sempiterno». Y de nuevo, más adelante: «Lo mismo se dirá tanto de los restantes dioses como de Zeus en lo tocante a su extinción y a su generación; pues aquéllos son perecederos, pero las partes de éste son imperecederas».

Quiero además comparar estas palabras con unas pocas afirmaciones hechas por Antípatro³²⁶: «Cuantos despojan a los dioses de su condición de bienhechores, asaltan parcialmente [B] la prenoción que tenemos de aquéllos en la misma proporción que los que piensan que ellos participan de generación y destrucción». Así pues, si el que considera perecederos a los dioses es absurdo en igual medida que quien

piensa que no son providentes ni benévolos con la humanidad, Crisipo se ha equivocado en igual medida que Epicuro, ya que el uno suprime de los dioses su condición de bienhechores³²⁷, el otro su naturaleza imperecedera.

39. Por otro lado, en el libro tercero de *Sobre los dioses* Crisipo dice lo siguiente acerca de que los demás dioses se nutren³²⁸: «Y los demás dioses hacen uso de la nutrición de manera semejante y de ella obtienen su sustento. Pero de distinta [c] manera Zeus y el mundo (obtienen su sustento de las cosas que periódicamente son consumidas en el fuego) y del fuego se generan»³²⁹. Si aquí pone de manifiesto que todos los demás dioses se nutren excepto Zeus y el mundo, en el libro primero de *Sobre la Providencia* dice que Zeus crece hasta que consume en sí mismo todas las cosas³³⁰: «En efecto, puesto que la muerte es el proceso por el que el alma se separa del cuerpo³³¹, pero el alma del mundo no se separa sino que crece continuamente hasta que consume en sí misma toda la materia, del mundo no debe decirse que es mortal»³³². ¿Quién podría, pues,

contradecirse más claramente consigo mismo sino el que acerca del mismo dios unas veces dice que crece y otras que no se nutre? Y no es necesario [D] hacer la deducción anterior para acusarle de incoherencia, pues él mismo en el mismo libro ha escrito claramente³³³: «Sólo el mundo, según se dice, es autosuficiente, porque sólo él tiene en sí mismo todo cuanto necesita, se nutre de sí mismo y crece al transformarse sus partes unas en otras»³³⁴. Así pues, no sólo se contradice consigo mismo cuando en aquel pasaje declara que los demás dioses se nutren excepto Zeus y el mundo, pero en éste afirma que también el mundo se nutre, sino aún más cuando afirma que el mundo crece al nutrirse de sí mismo³³⁵. Lo natural sería lo contrario: que éste fuera el único que no creciese al tener como alimento su propia extinción³³⁶, que los demás dioses, nutriéndose desde el exterior, experimentaran crecimiento y desarrollo y que fuera más bien en ellos en quienes se consumiese el mundo, si se da el caso de que éste continuamente toma su alimento

[E] y se nutre de sí mismo, mientras que aquéllos lo hacen de éste.

40. Pues bien, en segundo lugar la noción de los dioses contiene la felicidad, la dicha y la plenitud absoluta³³⁷. Por ello elogian a Eurípides cuando dice³³⁸:

*Pues Dios, si es que es rectamente Dios,
de nada necesita. Esas son aciagas
palabras de poetas.*

Pero al menos Crisipo, en los pasajes que he citado³³⁹, dice que sólo el mundo es autosuficiente porque sólo él tiene en sí mismo todo cuanto necesita. ¿Cuál es entonces la consecuencia de que sólo el mundo sea autosuficiente? Que ni el sol es autosuficiente ni la luna ni ningún otro de los dioses. Pero si no son autosuficientes no podrían ser felices ni dichosos³⁴⁰.

41. Piensa que el feto se nutre por naturaleza en la matriz como una planta, pero cuando es alumbrado, su hálito [F] vital se enfría como si fuese templado por el aire y, al transformarse, deviene principio de vida animal³⁴¹. De ahí que no sin propiedad el ‘alma’ (*psyché*) ha sido así llamada a causa del ‘enfriamiento’ (*psýxis*) del hálito

vital³⁴². Sin embargo, él mismo a su vez considera el alma un hálito vital más liviano que el de la naturaleza vegetativa y de una textura [1053A] más sutil³⁴³, cayendo en contradicción consigo mismo. Porque ¿cómo es posible que un cuerpo de textura sutil y liviana se genere por enfriamiento y condensación a partir de otro de textura apretada? Y lo que es más grave, ¿cómo es que, si declara que lo animado se genera por enfriamiento, considera animado el sol, que es ígneo y se ha generado a partir de la transformación del vapor de aire en fuego? En efecto, en el libro primero de *Sobre la naturaleza* dice³⁴⁴: «La transformación del fuego es la siguiente: a través del aire se convierte en agua; del agua se evapora aire, mientras la tierra se deposita en el fondo; a medida que el aire se hace sutil, el éter se esparce alrededor en círculo y debido a la acción del mar los astros y con ellos el sol se inflaman»³⁴⁵. ¿Qué es, pues, más contrario al calentamiento sino el enfriamiento y más contrario a la rarefacción sino la condensación? [B]Porque estos procesos producen agua y tierra a partir de fuego y aire, mientras que aquéllos

convierten en fuego y aire el elemento líquido y terrestre. Sin embargo, en algunos pasajes hace principio de vida animada el calentamiento, en otros el enfriamiento.

Por otro lado, afirma que, cuando se produce la conflagración universal³⁴⁶, ‹el mundo› está vivo en su totalidad, es decir, es un ‹ser vivo y animado›, mas cuando posteriormente empieza a extinguirse y a espesarse, se trueca en agua, en tierra y en el elemento corpóreo. En el libro primero de *Sobre la Providencia* dice³⁴⁷: «Pues cuando el mundo es ígneo en su totalidad, es de inmediato alma y principio rector de sí mismo. Pero una vez que, al transformarse en el elemento líquido y en el alma que queda en él como residuo, se ha transformado en cierto modo en cuerpo y alma —de tal manera que está compuesto de ellos—, ha pasado a regirse por [c] un principio racional diferente»³⁴⁸. Aquí sin duda afirma con nitidez que, en la conflagración universal, incluso las partes inanimadas del mundo se truecan en alma, mientras que, en el proceso inverso de extinción, incluso el alma se relaja y se diluye al transformarse en lo corpóreo. Así

que es a todas luces absurdo cuando, a causa del enfriamiento, unas veces produce seres animados a partir de seres desprovistos de sentidos³⁴⁹, y otras veces transforma la mayor parte del alma del mundo en seres desprovistos de alma y de sentidos³⁵⁰.

Pero, aparte de estas incongruencias, su teoría sobre la generación del alma tiene una demostración contradictoria con la doctrina estoica. En efecto, dice que el alma se genera, [D] cuando el feto es alumbrado, por la transformación del hálito vital, que el aire enfria a modo de temple; pero para demostrar que el alma es generada y de más tardía generación que el cuerpo, recurre principalmente al argumento de que los hijos se parecen a sus padres tanto en temperamento como en carácter³⁵¹. Pero salta a la vista la contradicción de estas palabras: pues no es posible que el alma moldee su carácter antes del parto, si se genera después del parto³⁵². O de lo contrario resultará que, antes de que el alma se genere, sea semejante a un alma, esto es, que exista en el sentido de que tiene semejanza y que al mismo tiempo no exista

por no haberse generado aún. Pero si alguien dice que las almas se transforman una vez generadas, al introducirse la semejanza en ellas por causa de la mezcla con los cuerpos³⁵³, destruye la prueba de la generación del alma, ya que así es admisible también que, siendo ingénita, el alma se introduzca de improviso en un cuerpo y se transforme por causa de la mezcla [E] con lo semejante.

42. Del aire dice unas veces que es ligero y de movimiento ascendente, otras veces que no es ni pesado ni ligero³⁵⁴. Así que, en el libro segundo de *Sobre el movimiento* afirma que el fuego, siendo ingrávido, tiene movimiento ascendente y, de forma análoga a éste, el aire —puesto que el agua está vinculada más bien a la tierra y el aire al fuego³⁵⁵; pero en sus *Tratados de Física* se inclina por la segunda opinión, es decir, que el aire no tiene por sí mismo ni peso ni ligereza³⁵⁶.

43. Además, afirma que el aire es por naturaleza oscuro y se sirve de esta tesis como prueba de que primariamente también es frío: en efecto —dice— la oscuridad del aire se opone al resplandor del fuego y la

frialdad de aquél al calor [F] de éste³⁵⁷. Mientras desarrolla estos argumentos en el libro primero de sus *Investigaciones físicas*, en los libros de su tratado *Sobre las fuerzas de cohesión*³⁵⁸ no son otra cosa sino vibraciones de aire³⁵⁹: «Pues los cuerpos se mantienen cohesionados por efecto de estas vibraciones de aire. Y si cada una de las cosas que la fuerza de cohesión aglutina es de una cualidad determinada, la causa es el aire que las mantiene en cohesión, aire al que llaman ‘dureza’ en el hierro, ‘solidez’ en la piedra, [1054A] y ‘blancura’ en la plata». Estas palabras contienen muchos elementos absurdos y contradictorios, porque, si el aire permanece tal cual es por naturaleza, ¿cómo es que lo negro se vuelve blancura en lo que no es blanco, lo blando dureza en lo que no es duro y lo liviano denso en lo que no es denso?³⁶⁰ Pero si al mezclarse con tales cosas sufre una alteración y se hace semejante a ellas, ¿cómo va a ser la fuerza de cohesión o potencia o causa de esas cualidades³⁶¹ si es dominada por ellas? Pues una transformación de esa especie, según la cual

una cosa pierde sus propias cualidades, es propia de un principio pasivo, no activo, de un principio no cohesivo, sino totalmente exangüe. Sin embargo, en todas partes declaran que la materia es en sí misma un sustrato inerte e inmóvil de las cualidades, mientras que las cualidades, [B] que son vibraciones de hálito vital y tensiones de aire, informan y moldean cada cosa en aquellas partes de la materia donde se encuentran. Pero a ellos no les es posible hacer estas afirmaciones, si dan por supuesto que el aire es por naturaleza tal como antes hemos dicho. Pues si es fuerza cohesiva y tensión, hará que cada uno de los cuerpos se parezca a él mismo³⁶², de forma que sean negros y blandos. Pero si por la mezcla con aquéllos adquiere las formas contrarias a las que por naturaleza tiene, en cierto modo es materia de la materia, no causa ni potencia.

44. Que fuera del mundo hay un vacío infinito³⁶³ y que lo infinito no tiene ni principio ni medio ni fin es una opinión expresada por él en muchas ocasiones. Y es precisamente por este motivo por lo que suprimen el movimiento del átomo hacia

abajo defendido por Epicuro³⁶⁴, ya que en [c] el infinito no hay forma de distinguir con el pensamiento si una cosa está arriba y otra abajo. Pero en el libro cuarto de *Sobre las cosas posibles*, tras haber establecido un lugar central y un espacio central³⁶⁵, dice que el mundo está asentado sobre él. Ésta es la cita en su expresión literal³⁶⁶: «Por eso, incluso en el caso del mundo, el problema de si hay que decir de él que está expuesto a destrucción requiere, a mi juicio, una argumentación³⁶⁷. A mí, desde luego, me parece que la cuestión es más o menos así: a la naturaleza casi indestructible del mundo contribuye en muy poderosa medida el espacio ocupado por él, al estar situado en el centro; porque, si imagináramos que está en otro sitio, la destrucción se [D] aferraría a él por completo». Y luego, poco después: «Porque, de alguna manera, ha sido por azar como la sustancia³⁶⁸ ha venido ocupando el centro eternamente, siendo al instante de tal naturaleza que no está expuesta a destrucción según otro principio constitutivo, mas tampoco por azar ⟨y⟩, en virtud precisamente de eso, es eterna»³⁶⁹.

Estas afirmaciones contienen una contradicción visible y manifiesta, al admitir en el infinito un lugar central y un espacio central³⁷⁰. Pero hay una segunda contradicción menos evidente pero más irracional que la primera. En efecto, cuando piensa que el mundo no se mantendría inmune a la destrucción si por azar tuviera su asiento en otra parte del vacío, es evidente su temor a que, como las partes de la sustancia se mueven hacia el centro, se produzca una disolución y destrucción del mundo. Pero no tendría miedo de ello [E] si no considerase que los cuerpos se mueven por naturaleza desde todas partes hacia el centro —el centro no de la sustancia, sino del espacio que circunda la sustancia³⁷¹: ese centro del que ha dicho muchas veces que es imposible y contrario a la naturaleza, porque en el vacío no existe medio de distinguir si los cuerpos son atraídos hacia una dirección o hacia otra y porque la causa del movimiento es el sistema del mundo, según el cual <todas sus partes> tienden a desplazarse desde cualquier sitio hacia el lugar central y medio de aquél³⁷². Bastará citar a este propósito una frase tomada del libro segundo de *Sobre el movimiento*. Tras

haber señalado, en efecto, que el mundo es un cuerpo perfecto, pero que no [F] son perfectas las partes del mundo porque están en una disposición relacional respecto al conjunto del Universo³⁷³ y no existen por sí mismas, y tras haber explicado el movimiento de aquél como el de un sistema que a través de todas sus partes se mueve por naturaleza hacia su propia permanencia y cohesión, no hacia su disolución y disgregación, ha añadido lo siguiente: «Puesto que el Universo en su totalidad despliega esta tensión y este movimiento hacia sí mismo³⁷⁴, y las partes tienen este movimiento a causa de la naturaleza [1055A] del cuerpo, es una hipótesis convincente que el primer movimiento natural de todos los cuerpos sea hacia el centro del mundo, el del mundo porque es así como se mueve hacia sí mismo, y el de las partes en la medida en que son sus partes».

Luego, amigo mío —diría alguien—, ¿qué ha sucedido para que te hayas olvidado de estos argumentos hasta el punto de declarar el mundo expuesto a disolución y destrucción si por casualidad no hubiera ocupado el espacio central? Pues si por

naturaleza se inclina por sí mismo siempre hacia su propio centro y sus partes tienden hacia éste desde cualquier sitio, se traslade donde se traslade en el vacío, permanecerá inmune a la destrucción y a la disgregación al mantenerse en cohesión y revestirse a sí mismo de tales movimientos.[B] Pues lo que se disgrega y se dispersa sufre este proceso por separación y disolución de cada una de sus partes, que se desliza desde el lugar que es contrario a su naturaleza hacia el lugar que le es propio³⁷⁵. Tú, sin embargo, cuando piensas que si el mundo fuera colocado en otro lugar del vacío estaría sujeto a una destrucción tan completa, y te expresas en estos términos y por eso buscas un centro en el vacío, que por naturaleza no tiene ningún centro, pasas por alto aquellas ‘tensiones’ y ‘cohesiones’ y ‘tendencias’ tuyas, como si no diesen garantía alguna de conservación, mientras que al lugar que ocupa el mundo has atribuido la causa entera de su permanencia³⁷⁶.

Sin embargo, como si tuvieras la ambición de refutarte a ti mismo, a las palabras que has dicho antes encadenas las siguientes³⁷⁷: «Del modo en que se mueve

cada una de las partes, mientras está naturalmente unida al resto, así también es razonable que se mueva por sí misma, aun en el caso [c] de que, por poner un ejemplo, imagináramos y supusiéramos que ella está en algún espacio vacío de este mundo. Pues tal como se mueve desde cualquier sitio hacia el centro mientras está en cohesión con las demás partes, permanecerá en este movimiento aun en el caso de que, por poner un ejemplo, se hiciera de súbito el espacio vacío alrededor de ella». Luego ninguna parte que se quiera, si está rodeada de vacío, pierde la inclinación que la dirige hacia el centro del mundo, pero el mundo mismo, si el accidente no le proporciona el espacio central del vacío, destruirá su tensión cohesiva y todas las partes de la sustancia del mundo se moverán unas en una dirección y otras en otra.

[D] **45.** Si las palabras anteriores contienen enormes contradicciones con su doctrina física, se contradice ya incluso con su doctrina sobre Dios y la Providencia el hecho de que, al expresar aquellas opiniones, atribuye a éstos las causas más triviales y les arrebató la más importante y

principal. ¿Qué es, en efecto, más importante que la permanencia del mundo y el que la sustancia, formando un todo con sus partes, se mantenga en cohesión consigo misma? Pero esto, según Crisipo, ha sucedido accidentalmente. Pues si el lugar que ocupa el mundo en el espacio es causa de su indestructibilidad, y esto ha sucedido por azar, está claro que la conservación del conjunto del Universo es obra del Azar, no del Destino y de la Providencia³⁷⁸.

46. Y su doctrina de las cosas posibles ¿cómo no va a [E] contradecirse con su doctrina del Destino? Pues si para Crisipo lo ‘posible’ no es, como sostiene Diodoro, aquello que o bien es verdad o bien lo será³⁷⁹, sino que todo cuanto es susceptible de suceder, aunque no vaya a suceder, es posible³⁸⁰, serán posibles muchas cosas que no están de acuerdo con el Destino. (En consecuencia), o el Destino pierde su fuerza insuperable, ineluctable y omnipotente, o, si éste es como lo considera Crisipo, la susceptibilidad de que algo suceda se precipitará muchas veces en lo imposible. Y todo lo que es verdad será necesario al ser apresado por la necesidad más importante

de todas, mientras que todo lo que es falso será imposible, al tener en su contra la causa más poderosa para que se vuelva verdadero³⁸¹. En efecto, si ha sido decretado por el Destino que alguien muera en el mar, ¿cómo [F] puede ser éste susceptible de morir en tierra? ¿Por qué va a ser posible que el de Mégara vaya a Atenas si el Destino se lo impide?³⁸².

47. Pero además lo que dicen acerca de las representaciones³⁸³ también se contradice abiertamente con el Destino. En efecto, para demostrar que la representación no es causa completa³⁸⁴ del asentimiento, ha escrito que, si las representaciones producen el asentimiento de forma autosuficiente, los sabios serán perjudiciales al suscitar representaciones falsas: porque muchas veces los sabios se sirven de lo que es falso en su trato con los necios y les ofrecen una representación seductora, que no es, sin embargo, causa del asentimiento, [1056A] ya que en ese caso será también causa de la falsa suposición y del engaño³⁸⁵.

Pues bien, si alguien transfiriera estas palabras desde el sabio al Destino y afirmara que los asentimientos no surgen a

causa del Destino, porque en tal caso a causa del Destino habrá asentimientos falsos y suposiciones y engaños, y los hombres serán perjudicados a causa del Destino³⁸⁶, el argumento que exime al sabio de ser pejudicial demuestra al mismo tiempo que el Destino no es causa de todas las cosas. En efecto, si los hombres no se atienen a meras opiniones ni [B] reciben perjuicios a causa del Destino, es evidente que tampoco cumplen acciones rectas ni son sensatos ni conciben firmes pensamientos ni reciben beneficios a causa del Destino, sino que se va al traste aquello de que el Destino es causa de todas las cosas³⁸⁷.

Y quien diga que Crisipo consideraba el Destino causa no completa en sí misma, sino tan sólo antecedente de esas acciones, demostrará a su vez que éste se contradice consigo mismo en los pasajes en que se vuelca en desmesurados elogios hacia Homero porque hace decir a Zeus:

*ambas cosas soportad: cualquier mal que os envíe a cada uno*³⁸⁸

lo mismo que cualquier bien; o aplaude a Eurípides cuando dice³⁸⁹:

Oh Zeus, ¿por qué debiera decir de los miserables

mortales que son sensatos? Pues de ti dependemos,

y hacemos tales cosas si tú acaso las juzgas sensatas.

Y no sólo se contradice en estos pasajes, sino también en [c] aquellos otros donde suscribe de su puño y letra su completa conformidad con esas palabras y finalmente dice que ninguna cosa está en reposo ni se mueve —ni siquiera la más insignificante— si no es de acuerdo con la Razón de Zeus, que es la misma que el Destino³⁹⁰.

Además, la causa antecedente es más débil que la causa completa y no alcanza su objeto si es superada por otras fuerzas que le oponen resistencia, pero el Destino es declarado por Crisipo causa invencible, inquebrantable e inexorable y por eso le asigna los nombres de Atropo y Adrastea y Necesidad y —en tanto que a todos impone un término—Determinación³⁹¹. Pues bien, ¿acaso diremos que los asentimientos [D] no están en nuestra mano, ni las virtudes ni los vicios, ni el cumplir rectas acciones ni el

cometer errores morales, o diremos que el Destino es deficiente, el término decretado indeterminado y los movimientos y estados de Zeus imposibles de cumplir?³⁹². Pues, de estas alternativas, la primera es consecuencia de que el Destino sea causa completa de aquellas cosas, la segunda de que tan sólo sea causa antecedente, puesto que, si es causa completa de todo, el Destino suprime la autonomía de nuestras decisiones y el libre albedrío, mientras que si es causa antecedente pierde su capacidad de ser inquebrantable y de cumplir plenamente su efecto.

Yes que ha escrito no en uno ni dos pasajes, sino en [E] muchos —y aún más en todos sus tratados de física—, que a las naturalezas y movimientos particulares les salen al paso muchos obstáculos e impedimentos, mientras que a la naturaleza del Universo en su conjunto no le surge ninguno³⁹³. ¿Y cómo es que el movimiento del Universo en su conjunto, que se extiende a los movimientos particulares, está en sí mismo libre de estorbos y de impedimentos si éstos son estorbados e impedidos?³⁹⁴. Pues tampoco está libre de

estorbos la naturaleza del hombre, si no lo está la del pie o la de la mano, ni el movimiento de una nave podría estar libre de impedimentos, si las actividades relacionadas con la vela y el remo tropiezan con determinados impedimentos.

Pero aparte de eso, si las representaciones no tienen lugar de acuerdo con el Destino, <tampoco debe ser el Destino causa> de los asentimientos; pero si los asentimientos tienen lugar, según dicen, de acuerdo con el Destino, ya que produce representaciones que conducen al asentimiento³⁹⁵, ¿cómo no va a estar en contradicción consigo mismo el Destino, si muchas veces produce, en los asuntos más importantes, [F] representaciones divergentes y que desvían la mente hacia hipótesis contrarias? ¿Cómo no va a contradecirse el Destino si, cuando eso ocurre, los estoicos afirman que quienes se adhieren a una de ellas y no suspenden el juicio se equivocan y, si ceden a representaciones inciertas, se precipitan, si ceden a representaciones falsas, se engañan y si ceden a representaciones comúnmente imposibles de aprehender, se atienen a meras opiniones?³⁹⁶. Con todo, de las tres

posibilidades, debe ser cierta una: o ninguna representación es obra del Destino, o toda aceptación de la representación, esto es, todo asentimiento es infalible, o ni siquiera el Destino mismo [1057A] es irrepreensible. No sé, en efecto, en qué medida está libre de reproche el Destino al producir tal clase de representaciones, si lo que merece reproche es seguirlas y ceder a ellas, no plantarles cara ni combatirlas³⁹⁷.

Por otro lado, en sus disputas con los académicos, ¿de qué trata el argumento más recurrente esgrimido tanto por el propio Crisipo como por Antípatro?³⁹⁸ De que no hay ni acción ni impulso sin asentimiento y expresan fantasías y vanas suposiciones los que opinan que, al producirse una representación apropiada, el impulso surge de inmediato, sin haber cedido ni haber dado el asentimiento³⁹⁹. Sin embargo, dice a su vez Crisipo que tanto Dios como el sabio suscitan [B] representaciones falsas, no porque deseen que nosotros asintamos y cedamos a ellas, sino tan sólo para que actuemos y dirijamos nuestro impulso hacia lo que se nos presenta a los sentidos; pero nosotros, al ser necios, damos por debilidad

nuestro asentimiento a tales representaciones⁴⁰⁰. No es ni de lejos difícil de observar la confusión y la divergencia de estos argumentos consigo mismos. En efecto, el que no desea que aquellos en quienes induce las representaciones den su asentimiento, sino tan sólo que actúen, sea Dios o un sabio, sabe que para la acción bastan las representaciones y sobran los asentimientos; de igual modo, si es consciente de que la representación separada del asentimiento no presta impulso para la acción pero infunde representaciones falsas y seductoras, es culpable, con intencionalidad, de que se precipiten y cometan errores morales al dar su asentimiento a representaciones [c] imposibles de aprehender.

¹ Los estoicos hicieron de la coherencia interna de su pensamiento (*homología*) uno de los rasgos diferenciales de su sistema filosófico: cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 40 = *SVF*, II 38; SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* VII 16 = *SVF*, II 38. Aun siendo la denuncia sistemática de las inconsistencias de la doctrina estoica el tema central de la presente obra, éste queda supeditado en Plutarco a una exigencia metodológica previa, acorde con el pensamiento ético de Platón: la concordia entre teoría y práctica, entre vida y doctrina.

² ESQUINES, *Contra Ctesifonte* 16.

³ Un eco quizá de PLATÓN, *Laques* 188c-e. Cf. PLUTARCO, *Contra Colotes* 1117E.

⁴ Como insinúa aquí Plutarco irónicamente, para los estoicos la filosofía era, ante todo, un arte de vivir, no una especulación inerte, vacía de proyección práctica: cf. PS-PLUTARCO, *Las doctrinas de los filósofos* 874 E-F = *SVF*, II 35; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Alegorías de las Leyes* I 56-58 = *SVF*, III 202.

⁵ Entre las obras de Zenón de Citio (*ca.* 335-263 a. C.), el fundador de la escuela estoica, DIÓG. LAERC., (VII 4 = *SVF*, 141) menciona el título de dos tratados políticos: *República* y *Sobre la ley*. Según la misma fuente (VII 175 = *SVF*, I 481), su discípulo y sucesor en la jefatura de la Estoa, Oleantes de Aso (*ca.* 331-232 a. C.), consagró a esos temas cuatro escritos: *Político*, *Leyes*, *De cómo administrar justicia*, *Sobre el reino*. En cuanto a Crisipo de Solos (*ca.* 280-207 a. C.), discípulo de Oleantes y tercer escolarca de la Estoa. fue autor de una obra extensa y prolija, que contrasta fuertemente con la contención estilística de Zenón, como Plutarco pone de relieve en este pasaje, pero que, por su insuperable habilidad dialéctica y solidez argumentativa, le otorgó el título unánime de «segundo fundador» de la escuela. El catálogo de obras crisipeas de DIÓG. LAERC. (VII 189-202) se interrumpe abruptamente en los ensayos de ética; el propio Plutarco, en el tratado que aquí traducimos, ha recogido el título de tres opúsculos de Crisipo

relacionados con la vida de la polis (seguramente no los únicos): *Sobre la ley* (1037F), *Sobre la República* (1044B y D), *De cómo administrar justicia* (1045D, 1049E).

⁶ Cf. PLUT., *C. Col.* 1126E.

⁷ El disfrute del ocio produce en los estoicos el mismo efecto nocivo que la flor de loto en quienes la prueban (cf. *Odisea* IX 94-97): el olvido del regreso a la patria.

⁸ Como apunta CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, pág. 415, nota f). Plutarco juega irónicamente con el lenguaje técnico de la lógica estoica: en la clasificación estoica de los argumentos (válido/no válido, verdadero/no verdadero y demostrativo/no demostrativo), el demostrativo es un tipo de argumento verdadero cuya conclusión, no evidente (*ádēlon*) por sí misma, queda al descubierto a partir de las premisas (cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* VIII 305-314; MATES, *Lógica...*, págs. 108-109).

⁹ Aquí también hay un juego de palabras implícito en el adverbio *homologouménōs*, que apunta irónicamente a la definición del *télos* de la vida (el fin moral que persigue nuestra existencia) tal como fue expresada por Zenón y sus seguidores: «vivir en acuerdo racional» (*homologouménōs zén.* cf. ESTOBEO, II 7, 6a, 1-4 = *SVF*. I 179b), o, según la fórmula más extendida en las fuentes, «vivir en acuerdo racional con la naturaleza» (*homologouménōs téi physei zén.* cf. DIÓG. LAERC., VII 87 = *SVF*, I 179). Lejos de impugnar la primera, la segunda definición desarrolla explícitamente aspectos implícitos en aquélla, pues vivir en acuerdo racional, es decir, vivir de acuerdo con la razón es, para el ser humano, el modo más perfecto de vivir de acuerdo con la naturaleza. Según POHLENZ, *La Stoa...*, I, págs. 235-238, Oleantes habría ampliado la concisa definición de Zenón para hacerla más inmediatamente comprensible al público en general, con fines protrépticos; Crisipo le siguió en ello y así fue redefinida en adelante la fórmula estoica del *télos*.

¹⁰ Frag. 426 USENER. La tranquilidad es condición de posibilidad del placer estable o *catastemático* (esto es,

derivado de la ausencia de dolor en el cuerpo y de turbación en el alma) que Epicuro establecía como fin de la vida feliz: de ahí que la tranquilidad y el retiro sean los ingredientes principales de la seguridad del sabio ante la fortuna (cf. EPICURO, *Máximas Capitales* 14).

¹¹ Frag. 11 WEHRLI. Para Jerónimo de Rodas, peripatético del siglo III a. C., el fin de la existencia humana era «vivir sin turbación» (*tó aochlētōs zén*, frag. 13 WEHRLI = CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas* II 21, 127; CICERÓN, *Lúculo* 131), aunque, a diferencia de Epicuro, no identificaba este concepto con el de placer.

¹² Los primeros son, como es obvio, los epicúreos; los segundos son los peripatéticos, quienes, desde la polémica entre Teofrasto y Dicearco, discípulos directos de Aristóteles, desarrollaron posiciones divergentes sobre el problema del compromiso del sabio con la política activa: o preferencia por la vida teórica (Teofrasto) o inclinación por la vida activa (Dicearco).

¹³ Plutarco ofrece, sin seguir un orden cronológico riguroso, la lista de los primeros cinco escolarcas de la Estoa: Zenón, Cleantes, Crisipo (sobre la avanzada edad de éstos, véase *supra*, n. 5), Diógenes (*ca.* 240-152 a. C.) y Antípatro (activo hacia la mitad del s. II a. C.). Entre Crisipo y Diógenes olvida Plutarco, quizá por su escasa relevancia, a Zenón de Tarso, que sucedió a Crisipo en 204 a. C., a no ser que, como sugiere CHERNISS (*Pluitareh's Moralia...*, pág. 417, n. e), veamos a este personaje en el Zenón enumerado entre Diógenes y Antípatro.

¹⁴ Todos habían nacido en áreas excéntricas del mundo griego y se dirigieron a Atenas para desarrollar allí su 'misión' filosófica, como pone de manifiesto el mismo Plutarco en *Sobre el exilio*. 605B: «Zenón era de Cirio, Cleantes de Aso, Crisipo de Solos, Diógenes de Babilonia, Antípatro de Tarso...».

¹⁵ El Odeón de Atenas, pequeño teatro circular destinado a competiciones musicales, escuchó las lecciones de Crisipo

(DIÓG. LAERC., VII 184; PLUT., *Sobre el exilio* 605A). En cuanto al promontorio Zoster, situado en la costa occidental del Atica, no se tienen noticias de que fuera escenario de discusiones filosóficas.

[16](#) Crisipo era tío materno de Aristocreonte: cuenta DIÓG. LAERC. (VII 185) que éste y su hermano se desplazaron a Atenas para ser educados por el tío, quien dedicó a Aristocreonte al menos nueve tratados. Éste, a su vez, además de erigir una estatua honorífica, escribió en memoria de su tío un tratado titulado *Tumbas de Crisipo* (*SVF*. II 12). El dístico citado por Plutarco hace referencia a la controversia dialéctica entre estoicos y académicos: cf. *infra*. cap. 10.

[17](#) A las ciudades históricamente configuradas como «agrupaciones de hombres que habitan en un mismo territorio y son gobernados por una misma ley» (según la definición estoica: cf. *SVF*, III 329), los estoicos (al menos a partir de Crisipo) contraponían la *cosmópolis* (ciudad del mundo o universal), habitada por los dioses y los hombres, cohesionada y gobernada por la única ley racional que opera en el Universo (*SVF*, III 333-339). La crítica de las leyes positivas de las ciudades griegas se fundamenta en la creencia estoica en una ley natural común a dioses y a hombres, que no es sino la Razón que habita en la naturaleza: es a ella a la que ha de subordinarse en última instancia la ley de la polis. Véase SCHOFIELD, *The Stoic Idea...*, págs. 57-92.

[18](#) Sobre los honores tributados a Zenón por los atenienses, cf. DIÓG. LAERC., VII 6 = *SVF*, I 3 (pág. 4, 20-22). La fidelidad de Zenón a su patria de nacimiento es ilustrada por la noticia que transmite Antígono de Caristo en DIÓG. LAERC., VII 12 = *SVF*, I 3 (pág. 4, 34-37).

[19](#) Es probable que, como sugiere POHLENZ (*La Stoa...*, I, pág. 40), el honor de la ciudadanía otorgado a Crisipo por los atenienses tenga que ver con su negativa a dedicar ninguno de sus tratados a reyes y con su rechazo a aceptar las invitaciones de aquéllos (DIÓG. LAERC., VII 185 = *SVF*, II 1 [pág. 2, 21-22, 23-25]).

²⁰ Desde la perspectiva del sabio estoico, la salud, la riqueza y la fama no son bienes, sino cosas indiferentes (es decir, ni buenas ni malas), puesto que la virtud no depende de ellas, sino que es autosuficiente y se basta a sí misma para alcanzar la vida feliz. En la ética estoica, ‘bueno’ y ‘malo’ sólo se pueden predicar de la virtud y el vicio, respectivamente. Para la doctrina de los indiferentes, cf. DIÓG. LAERC., VII 12 = *SVF*, III 117 y Es-TOB., II 7, 5a, 2-9 = *SVF*, III 70; véase FORSCHNER, *Die Stoische Ethik...*, págs. 165-171.

²¹ Para Crisipo, los fines de la actividad del sabio y del político no siempre coinciden: el primero persigue la virtud y, a tal fin, las cosas indiferentes no son necesarias; el segundo, en cambio, debe perseguir para la comunidad a la que sirve otros objetivos que caen fuera de la esfera estrictamente moral del sabio —como riqueza, fama, salud— y, desde este punto de vista, ha de actuar como si esos fines fuesen bienes, porque, aunque no son dignos de elección para el sabio, sí lo son para la polis (cf. *supra*, n. 17): su campo de actuación es el de las acciones intermedias, no el de las acciones rectas (cf. *infra*, n. 63). Véase M. SCHOFIELD, «Social and political thought», en ALGRA-BARNES-MANSFELD-SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History...*, pág. 770. Para una interpretación de este pasaje centrada en la persuasión como arma principal del filósofo estoico para influir en la política, véase LONG-SEADLEY, *The Hellenistic philosophers...*, II, pág. 418.

²² Cf. *SVF*, I 264. El principio de que ninguna edificación humana sirve para hospedar la relación privilegiada entre el hombre y la divinidad, que habita en su común naturaleza racional, refleja bien la recíproca articulación de elementos estoicos y cínicos (con un rechazo radical de las convenciones sociales habitualmente admitidas) presente en la utopía política de Zenón (*República*), escrita cuando aún era discípulo del cínico Orates, e imaginada ya como una comunidad de hombres, mujeres y niños unidos por lazos de amistad y concordia (véase SCHOFIELD, *The Stoic Idea...*, págs. 26-28), ya como una sociedad universal de sabios (véase ERSKINE, *The Hellenistic Stoa...*, págs. 18-27).

[23](#) Como los estoicos, Epicuro admitía la existencia de los dioses pero, en su afán por suprimir del alma humana la angustia por el más allá y el miedo a la muerte, fuente inagotable de turbación, negó enérgicamente cualquier tipo de intervención divina en los asuntos humanos y situó la morada de los dioses en los espacios intercósmicos (*intermundia*), donde llevaban una existencia feliz y no se preocupaban en absoluto del destino de los hombres. De ahí que los estoicos reprocharan a los epicúreos una flagrante contradicción entre su concepción de la divinidad y el hecho de que tomaran parte en los cultos religiosos, destinados a solicitar la asistencia divina (Plutarco toma prestados estos argumentos en sus opúsculos antiepicúreos: cf. *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1102B-C y C. Col. 1112C). Para Epicuro, la participación en los cultos públicos de la ciudad no sólo formaba parte de su recomendación general de cumplir las leyes y obligaciones cívicas, sino que se desprendía de una sincera piedad por los dioses, espejos privilegiados en los que contemplaba, perfectamente cumplido, el ideal de dichosa serenidad (*ataraxía*) del sabio epicúreo; sobre esto, véase el análisis de A. J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux = Epicuro y sus dioses* [trad. LEÓN SIGAL], 3.^a ed., Buenos Aires, 1979, págs. 36-40.

[24](#) El reproche dirigido aquí por Plutarco a los estoicos fue utilizado por los propios epicúreos contra sus adversarios filosóficos: cf. FILODEMO, *Sobre la piedad* 9-19. Pero, igual que aquéllos, los estoicos participaban en los ritos de la ciudad convencidos de que la religión oficial expresaba simbólicamente una idea de lo divino no contradictoria con su doctrina teológica: cf. *infra*, 1051E-F.

[25](#) El tema de la pluralidad de las virtudes fue desarrollado por PLATÓN en *República* 427e-435b, 441c-444a, donde se analizan las virtudes del Estado ideal. Según *Leyes* 963c-965e, las cuatro virtudes cardinales, siendo diferentes, son al mismo tiempo una (de ahí que a cada una de ellas se le dé el nombre de virtud).

²⁶ Para evitar la ambigüedad implícita en la terminología de Zenón —que parece unificar todas las virtudes al definir cada una de ellas como ‘prudencia’ en determinadas circunstancias— y en consonancia con el intelectualismo moral propio del pensamiento estoico, los sucesores de Zenón designaron la razón práctica como «ciencia (*epistēmē*) del bien y del mal» (cf. PLUT., *Sobre la virtud moral* 441 A = *SVF*, I 201): compárense en este sentido las definiciones dadas por Crisipo de las cuatro virtudes (ESTOB., II 7, 5b 1 = *SVF*, III 262). Véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, 1, pág. 384.

²⁷ Aquí Plutarco atribuye a Zenón la línea doctrinal y el vocabulario esgrimidos por Aristón de Quíos contra la tesis de la pluralidad de las virtudes. Sobre la posición de Aristón, véase *infra*, n. 28 y 29.

²⁸ Aristón de Quíos, uno de los discípulos de Zenón, atacó la doctrina ética profesada por su maestro en uno de sus nudos principales, el relativo a la asignación de valor extramoral, positivo o negativo, a los indiferentes (cf. *supra*, n. 20), y consideró finalidad única de la vida la indiferencia absoluta hacia todo aquello que quedaba fuera de la virtud y el vicio (Cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 63 = *SVF*, I 361; Cíc., *Lúe.* 130 = *SVF*, I 362). Zenón, en cambio, sostuvo que había diferencias de valor (*axía*) entre las cosas indiferentes, puestos que unas son conformes a la naturaleza y, por ende, preferidas (por ejemplo, la salud), mientras que otras son contrarias a la naturaleza y, por ende, no preferidas o rechazadas (por ejemplo, la enfermedad): cf. ESTOB., II 7, 7g = *SVF*, I 192.

²⁹ Para Aristón, la naturaleza absolutamente indiferente del terreno intermedio entre la virtud y el vicio presuponía la unidad absoluta de la vida moral: así pues, es única la razón práctica (*phrónēsis*) en tanto que ciencia del bien y del mal y los distintos modos en que se despliega en medio de las cosas indiferentes no constituyen sino nombres diversos de una sola disposición de espíritu, modos de ser relacionales que difieren en función de los objetos a que se aplica (DIÓG. LAERC., VII

160-161 = *SVF* I 351). Crisipo dedicó dos de sus tratados a refutar esta tesis de Aristón, insistiendo en el carácter cualitativamente diferente de cada una de las virtudes, perfectamente compatible con la consistente unidad de la vida psíquica. Véanse LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 384; B. INWOOD-P. DONINI, «Stoic Ethics», en ALGRA-BARNES-MANSFELD-SCHO-FIELD (eds.), *The Cambridge History...*, págs. 718-719.

[30](#) Cleantes desarrolló con hermosa plasticidad poética la doctrina de la tensión (*tonos*), la principal propiedad física de la fuerza cósmica que, en la teoría de su maestro Zenón, mantiene el Universo cohesionado consigo mismo y con todas sus partes (FILÓN ALEJ., *Sobre la eternidad del mundo* 125, 4 = *SVF* I 106). En particular, Cleantes identificó la tensión cohesiva del macrocosmos y el microcosmos con la energía invasora y dinámica del fuego, que informa la materia en su totalidad y le da vida y movimiento (ESTOB., I 17, 3, 11-26 = *SVF* I 497; CORNUTO, 31 = *SVF* I 514): en su célebre himno a Zeus, el rayo fulgurante y siempre vivo del Dios supremo es el artífice del cosmos, pues «bajo su golpear todos los hechos naturales se cumplen» (*SVF* I 537, v. II). Esta misma tensión imprime vigor al alma humana y genera así las cuatro virtudes cardinales, cuya actividad se sustenta no sólo en un conocimiento del bien y del mal, sino también en la fuerza psicológica que hace posible su ejercicio (ESTOB., II 7, 5b4, 10-12 = *SVF* I 563b).

[31](#) *SVF* I 563a. La crítica de Plutarco a Cleantes presupone que no es posible defender la pluralidad de las virtudes si éstas se reducen a un solo principio físico, el de la tensión del alma. En realidad, los dogmas de la física estoica, tal como fueron desarrollados por Crisipo y sus sucesores, salvarían esta aparente contradicción, pues el movimiento tensor del fuego sutil que constituye el alma (es decir, de lo que Crisipo llamaría *pneúma* o ‘hálito vital’), no es uniforme, sino que, con sus diversas vibraciones ondulatorias, genera diferentes propiedades cualitativas, esto es, diferentes virtudes: véanse las exposiciones del propio Plutarco en el capítulo 43 de este mismo tratado, 1053F-1054A = *SVF* II 449, así como en *Sobre*

las nociones comunes, contra los estoicos 1085 C = SVF, II 444.

³² Se trata de una máxima de origen popular que fue muy explotada en la poesía griega: HESÍODO, frag. 338 MERKELBACH-WEST, PSEUDO-FO-CÍLIDES, pág. 87 YOUNG, ARISTÓFANES, *Avispas* 725-726. Cf. LEUTSCH, *Corpus Paroemiographorum Graecorum* II, pág. 759, 14-15.

³³ SVF, I 78. Como sugiere A. WEISCHE (*Cicero und die Neue Akademie*, Münster, 1961, págs. 77-78), el argumento de Zenón estaba probablemente dirigido contra el método antilogístico de Arcesilao (316/15-241/40 a. C.), el fundador de la Academia media que dio una orientación escéptica al pensamiento de la escuela heredera de Platón. Según nos informa Cie., *Supr. bien supr. mal* II 2, el método dialéctico de Arcesilao consistía en dejar al primer orador que expusiera su tesis para, a continuación, defender él la tesis contraria con igual verosimilitud, obligando a suspender el juicio sobre ambas. Al negar implícitamente la posibilidad de contradecir la tesis del primer orador, Zenón se hacia eco de la conocida opinión del socrático Antístenes de que no es posible que dos discursos se contradigan, puesto que cada cosa tiene un solo enunciado (*lógos*) que le es propio (frag. 47a DECLEVA CAZZI) y asignarle otro no implica contradicción, sino que viene a ser lo mismo que no decir nada (en esta sumaria exposición de la lógica de Antístenes, seguimos la interpretación de W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy. Volume III. The fifth-century Enlightenment* = *Historia de la filosofía griega. III. Siglo V. Ilustración* [trad. JOAQUÍN RODRÍGUEZ FEO], Madrid, 1988, págs. 208-216). El recurso a tesis socráticas o de discípulos de Sócrates fue un procedimiento usado con frecuencia por Zenón para apropiarse de la herencia del socratismo frente a Platón y sus sucesores en la Academia, quienes, a juicio de los estoicos, habían tergiversado la enseñanza del maestro: cf. IOPPOLO, *Opinione e scienza...*, págs. 40-44.

³⁴ De la importancia que Zenón atribuía a la dialéctica, que aprendió del megárico Diodoro, testimonia DIÓG. LAERC., VII 25 y 48. En VII 4, además, cita este doxógrafo los títulos

de dos tratados zenonianos que corroboran la seriedad con que se tomó la tarea de resolver sofismas: las *Soluciones* y las *Refutaciones*.

[35](#) La pertinencia de la contradicción puesta de relieve por Plutarco ha de valorarse en el contexto del pensamiento estoico: los trabajos dialécticos de Zenón tenían como objetivo primordial la construcción de un discurso filosófico coherente y sólido y a tal fin se subordinaban las refutaciones de los adversarios, que servían para poner a prueba la consistencia del propio discurso, no para asumir la parte contraria de un discurso cualquiera, como hacía Arcesilao: véase a este propósito *infra*, el capítulo 10 de este tratado.

[36](#) *SVF*, II 42.

[37](#) según SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* VII 16 = *SVF*, II 38a = frag. 82 ISNARDI PARENTE, la tripartición de la filosofía en física, ética y lógica fue formulada por primera vez de manera explícita por el académico Jenócrates y por los sucesores de Aristóteles en el Perípato, mientras que Platón fue su iniciador sólo de forma virtual.

[38](#) El orden testimoniado por Plutarco, que corrobora SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* VII 22-23, se contradice parcialmente con el que nos transmite DIÓG. LAERC., VII 40, donde, entre otros, se atribuye a Zenón y a Crisipo el orden alternativo de lógica, física y ética. Las citas crisipeas que Plutarco desgrana a lo largo de este capítulo explican que las fuentes doxográficas hayan transmitido las dos taxonomías y, al mismo tiempo, paradójicamente, ayudan a disipar la contradicción que Plutarco ve en ellas. Los estoicos concebían las distintas partes de la filosofía como miembros articulados de un organismo único y por eso el propio Diógenes Laercio advierte en el pasaje arriba citado que su transmisión se hacía combinando unas con otras. Como E. BRÉHIER ha mostrado magistralmente (*Histoire de la philosophie*, París, 1931, I, pág. 299), cada una de las partes del discurso filosófico da cuenta del principio racional (*lógos*) que vertebraba todo el sistema y que es uno y el mismo en nuestro pensamiento y lenguaje, en nuestras pautas naturales

de conducta individual y social y en el orden armónico de la naturaleza. Así pues, en la clasificación estoica, el orden de transmisión de las partes de la filosofía recorre el camino del *lógos* en una escala ascendente de lo particular a lo general, hasta culminar en las realidades últimas de la naturaleza, es decir, en el conocimiento de lo divino. Pero se trata de un orden dictado por la necesidad metodológica de organizar la enseñanza, no por la naturaleza de las cosas. Por eso, si la estrecha conexión entre todas las partes aconseja anticipar una porción de cualquier doctrina antes de cualquier otra, como el propio Plutarco atestigua más adelante, este principio metodológico es especialmente pertinente en el caso de la física y la ética, ya que la física es, en el célebre parangón estoico, como la tierra y el árbol que crece y se ramifica, mientras que la ética es semejante a los frutos que produce (*SVF*, II 38 [pág. 15, 24-25]): es fácil entender, desde este punto de vista, que no sea posible desarrollar ni practicar la doctrina de cómo vivir racionalmente sin un conocimiento simultáneo del gobierno racional del Universo. Véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, págs. 160-161.

[39](#) Hay en las palabras de Crisipo un juego verbal intraducible entre el vocablo griego *teletē* (rito o ceremonia iniciática, que culminaba en la contemplación de la divinidad) y *télos* (fin o culminación de una actividad, pero también finalidad de la vida filosófica). Plutarco hace explícita esta figura etimológica en el comentario que precede a la cita, así como en otros tratados suyos: cf. *Coloquios convivales* 718D, *Isis y Osiris* 382D-E.

[40](#) El poder que mantiene el mundo en cohesión es el principio activo que mueve e informa la materia (cf. *supra*, n. 29, n. 30): es a un tiempo Dios (cf. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Sobre la mezcla*, pág. 226, 10 BRUNS = *SVF*, II 1047; de ahí el nombre de Zeus como dios supremo), Providencia (guía el mundo hacia un fin bueno y útil), Destino (encadena necesariamente las causas con sus efectos) y, como declara Crisipo en la siguiente cita, Naturaleza Común o Universal (cf. *infra*, cap. 34, 1050A-D: el mundo es un todo orgánico, una red de interconexiones que el «fuego artístico»

crea y plasma al mezclarse con el sustrato material del Universo). Estas sinonimias estoicas están ya bien establecidas en Zenón: cf. AECIO, I 27, 5 = *SVF*, I 176.

⁴¹ *SVF*, III 326. Esta tesis de Crisipo determina poderosamente su doctrina de un derecho natural: véase SCHOFIELD, «Social and political thought»..., pág. 766.

⁴² *SVF*, III 68.

⁴³ *Iliada* I 343, *Odisea* XXIV 452. Cf. PLUT., *Cuestiones romanas* 279C, *Sobre si el anciano debe intervenir en política* 788C.

⁴⁴ *SVF*, II 53 (pág. 20, 10-14). Cf. DIÓG. LAERC., VII 40 = *SVF*, II 41.

⁴⁵ Se refiere, como es natural, a Arcesilao y sus seguidores en la Academia media. El método de argumentación de Arcesilao (cf. *supra*, n. 33; DIÓG. LAERC., IV 28 atestigua que fue el primero en desarrollar los argumentos a favor y en contra de una misma cuestión) desembocaba necesariamente en la suspensión del juicio (*epochê*), que practicaba en todas las doctrinas y que dirigió especialmente contra el dogmatismo de Zenón. Frente a aquél, los estoicos recomendaban la suspensión del juicio sólo ocasionalmente, cuando hubiese elementos de incertidumbre para dar el asentimiento a una impresión sensorial: véase P. COUISSIN, «L'origine et l'évolution de l' *epochê*», *Revue des Études Grecques* 42 (1929), 373-397.

⁴⁶ *SVF*, II 127.

⁴⁷ Cf *supra*, 1033C, y n. 9.

⁴⁸ Véanse, en el *Catálogo de Lamprias*, los títulos de tratados perdidos de PLUTARCO en que pudiera haberse ocupado de criticar este aspecto de la dialéctica de Crisipo: 45 (*Sobre la argumentación de las dos tesis de una cuestión*), 156 (*Si todos han de pronunciar discursos de defensa*), 198 (*Sobre los que pronuncian discursos de defensa*).

[49](#) *Iliada* VI 407.

[50](#) Caméades (*ca.* 214/213-129/128 a. C.), que alcanzó su madurez intelectual unos cien años después de Arcesilao, fue, dentro de la Academia, el adversario más poderoso de las doctrinas de Crisipo (cf. PLUT., *Noc. com.* 1059B). Hasta tal punto se consagró a la tarea de refutar las posiciones de éste, que, según relata DIÓG. LAERC., IV 62, solía decir de sí mismo: «si no hubiese existido Crisipo, no habría existido yo», parodiando el trímetro yámbico que los estoicos tributaban a su maestro: «Si no hubiese existido Crisipo, no habría existido la Estoa» (DIÓG. LAERC., VII 183). De acuerdo con el testimonio de Plutarco, los estoicos interpretaban esta deuda de Caméades respecto de Crisipo en unos términos mucho menos complacientes, pues le acusaban de plagiar los argumentos que Crisipo había ensayado contra la validez de los sentidos para el conocimiento humano. Un eco de esta idea lo encontramos en CIC., *Lúe.* 87, donde los estoicos, en lugar de ufanarse, se quejan de que «Caméades fue fortificado por aquél (Crisipo)».

[51](#) La ‘experiencia común’ (*synētheia*) designa el mundo de las realidades empíricas compartidas por todos los hombres: como crisol de percepciones sensoriales y nociones comunes derivadas de ellas, la experiencia común garantiza la fiabilidad y veracidad del conocimiento humano (cf. PLUT., *Noc. com.* 1063D; CIC., *Lúe.* 75 y 87). Véase además IOPPOLO, *Opinione...*, págs. 107-109.

[52](#) DIÓG. LAERC., VII 183-184, atribuye a Soción la noticia de que Crisipo cultivó temporalmente la filosofía con Arcesilao y Lácidés en la Academia y que por esa razón argumentó en contra y a favor de la experiencia común, siguiendo el método propio de los académicos. Sea o no cierta esta historia en todos sus extremos, el hecho es que varias fuentes coinciden en atribuir a Crisipo dos tratados sobre la experiencia común, uno en contra y otro a favor: cf. DIÓG. LAERC., VII 198, CIC., *Lúe.* 75 y 87 (pasaje éste donde Cicerón coincide con Plutarco en señalar que el segundo tratado resultó ser inferior al primero). A juicio de POHLENZ,

La Stoa..., I, pág. 40, sólo la primera obra fue escrita cuando estaba todavía en la órbita de los académicos, antes de la muerte de Zenón, mientras que la segunda fue una especie de palinodia. Incluso admitiendo la veracidad del testimonio de Diógenes Laercio, la contradicción señalada por Plutarco arrancaría de un presupuesto falaz, porque el método de refutación aconsejado por Crisipo en este capítulo, que contrasta con el método de Arcesilao en que aquél desarrolla los argumentos contrarios sólo para refutarlos (en lugar de defenderlos), sería consecuente con el hecho de haber abrazado el dogmatismo estoico tras su juvenil experiencia académica. Sólo si su incursión en el método académico de argumentación se produjo cuando ya defendía la doctrina estoica de su maestro Crates, es fundada la crítica de Plutarco: la asunción de esa premisa histórica hace dudar a BRÉHIER, *Chrysippe...*, págs. 10-11, de la plausibilidad del testimonio de Diógenes Laercio. Véase también LONG, *Stoic Studies...*, págs. 95-96.

[53](#) La *katálēpsis* o ‘aprehensión’ es uno de los conceptos centrales de la teoría del conocimiento estoica: indica el estadio cognoscitivo en que, tras haber recibido pasivamente una impresión sensorial (*aisthēsis*), asentimos a la representación mental (*phantasia*) que hemos forjado de ella aferrando o reconociendo no sólo la imagen del objeto impresionada en el alma, que ha de presentarse con claridad y evidencia, sino el objeto mismo, pues entre una y otro hay una correspondencia inmediata. Puesto que la imagen mental debe ser aprehensible (‘cataléptica’) tanto por sí misma como por las condiciones favorables del proceso perceptivo, la aprehensión fue definida como el ‘asentimiento (*synkatáthesis*) a una representación cataléptica’: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* VII 248 = *SVF*, I 59c; CIC., *Académicos Posteriores* 141 = *SVF*, I 60. En el estoicismo, la aprehensión se sitúa en un nivel epistemológico intermedio entre la nueva opinión (*dóxa*) y la ciencia (*epistēmē*).

[54](#) *SVF*, II 270.

[55](#) Para las argumentaciones de la escuela megárica, que adoptaban la forma interrogativa en imitación de su maestro

Sócrates, cf. *infra*, n. 57. Las otras interrogaciones a que se refiere Crisipo son las de Arcesilao y sus seguidores de la Academia Media, que aquél reputaba más temibles y poderosas. Para los estoicos, la interrogación es un tipo de enunciado (*lektón*) completo, ni verdadero ni falso, que se plantea al interlocutor para obtener una respuesta concisa, del tipo «Sí» (cf. DIÓG. LAERC., VII 66 = *SVF*, II 186).

[56](#) *SVF*, II 271.

[57](#) Estilpón fue el tercer escolarca de la escuela megárica, fundada por Euclides de Mégara, discípulo de Sócrates. La escuela de Mégara estaba especialmente volcada en la erística y en la lógica, pero tenía también intereses éticos (en la línea de Sócrates) y metafísicos (que remontan a Parménides). De las interrogaciones megáricas el estoicismo tomó poco más que su afición a las paradojas: en efecto, Zenón estudió algún tiempo con Estilpón, pero en seguida pasó a escuchar las lecciones de Diodoro Cronos, fundador de una escuela dialéctica independiente que influyó poderosamente en la lógica estoica (DIÓG. LAERC., VII 2 = *SVF*, I 1; VII 25 = *SVF*, I 5). Por su parte, Menedemo, otro de los discípulos de Estilpón, fue fundador de la escuela de Eretria, consagrada también a la erística.

[58](#) La actitud despreciativa de Crisipo hacia la escuela megárica tiene paralelos en CIC., *Lúe.* 7 y DIÓG. LAERC., II 120. Como señala CHERNISS, *Plutarch's Moralia...*, pág. 445, n. a, hay en el texto original un juego de palabras intraducible entre «se les ha torcido» (*peritétraptai*) y el tipo de argumento llamado *peritropé*, capaz de dar la vuelta al argumento de un adversario.

[59](#) *SVF*, II 128.

[60](#) *SVF*, II 129.

[61](#) Esto es, los académicos. Cf. *supra*, 1036A, y n. 45.

[62](#) Aquí como en otros pasajes (*La desaparición de los oráculos* 431 A, *Col. conv.* 700B), Plutarco ejerce de abogado de la Academia escéptica, profesando su confianza en la salud

espiritual que reporta la suspensión del juicio en asuntos controvertidos. Con todo, este pasaje va quizá un poco más lejos, porque parece asignar a la suspensión del juicio un valor instrumental en la aprehensión de la verdad. También CICERÓN (*Lúe.* 7, *Tusculanas* II 9) atestigua en los académicos una preocupación real por encontrar conocimientos verdaderos, verosímiles o probables de las cosas, a los cuales se llegaría por el método de la argumentación *in utramque partem*. Esta interpretación de las tesis gnoseológicas de la Academia media hay que tomarla como puramente hipotética (de ahí el uso del condicional en el texto): los académicos piensan —en las palabras de Plutarco (pongo en cursiva lo que es preciso leer entre líneas)— que, si hubiera algo aprehensible (*pero no lo hay*), la suspensión del juicio y la argumentación *pro y contra* serían el único método válido para aprehender la verdad (*pero ni siquiera así la aprehendemos: ¡cuánto menos si siguiéramos el método confutatorio de Crisipo, que arranca de un discurso dogmático!*). Por otro lado, es probable que los testimonios de Plutarco y Cicerón estén más cerca de los puntos de vista de Caméades que de los de Arcesilao. Éste, en efecto, negaba radicalmente que alguna cosa pudiese ser conocida, ni siquiera la proposición de que ninguna cosa puede ser conocida: de ahí la exigencia de suspender el juicio en todas las doctrinas como condición necesaria de la serenidad del sabio, a la que se llega a través de la liberación de los errores; para aquél, en cambio, la imposibilidad de aprehender las cosas, que comparte con Arcesilao, no impide formular aserciones probables o verosímiles, siempre que se cumplan ciertas condiciones favorables para la percepción (cf. CIC., *Lúe.* 99-104). Sobre el uso que hace Plutarco de los métodos dialécticos académicos como medio de afirmación de su platonismo, véase BOYS-STONES, «Thyrsus-bearer...», págs. 41-58.

⁶³ Este capítulo critica las contradicciones internas entre la doctrina estoica de las acciones morales y su concepción de la ley. La división estoica de las acciones morales —acción recta, error moral, acciones intermedias— se corresponde con la clasificación canónica de los valores (bienes, males y cosas indiferentes, cf. *supra*, n. 20). La ‘acción recta’ (*katóρθōma*)

es exclusiva del sabio porque surge naturalmente de la razón y está siempre motivada por una recta intención, que en aquél se ve fortalecida por la clara conciencia del carácter normativo del bien moral y por el conocimiento de las leyes de la Naturaleza Universal (*SVF*, 111 11-13). A su vez, el ‘error moral’ (*hamártēma*) es privativo del no sabio (a quien los estoicos denominan habitualmente *phaúlos*, término que hemos vertido por «necio»), por cuanto se opone a nuestra naturaleza racional y, por ende, a la naturaleza como un todo (ESTOB., II 7, I la = *SVF*, 111 500). En tercer lugar, las acciones intermedias (cf. *SVF*, 111 491-499) se sitúan axiológicamente entre las acciones rectas y los errores morales. Frente al sabio, que realiza del modo más perfecto la naturaleza racional específica del hombre, el necio no discierne aún las motivaciones últimas de sus acciones, pero no por ello comete necesariamente errores morales: si ha progresado en el camino hacia la virtud, es capaz de realizar ‘acciones apropiadas’ (*kathēkonta*) o ‘intermedias’ (*mésa*), es decir, acciones acordes con nuestra naturaleza humana (por ejemplo, cuidar de la salud u honrar a nuestros padres), o que acometemos obedeciendo a un estímulo externo, que puede justificarse con buenos motivos según las circunstancias (por ejemplo, morir por la patria): así pues, de una misma acción (precisamente, morir por la patria) puede decirse que es ‘buena’, si surge naturalmente de la recta razón del sabio, o ‘apropiada’, si en ella intervienen factores extramorales, como la expectativa de una fama postuma (que en la ética de los valores de la Grecia antigua no era nada despreciable). A diferencia del error moral, la acción intermedia no es privativa de los necios: en efecto, la acción recta, propia del sabio, implica la acción intermedia en el sentido de que es una acción intermedia ‘perfecta’, al surgir de la perfección de su intención moral; por eso, los sabios también cumplen acciones intermedias (cf. *SVF*, 111 685-742), mientras que los necios sólo realizan tal tipo de acciones cuando han llegado a un estadio avanzado de su progreso moral. Véanse POHLENZ, *La Stoa...*, págs. 261-265; LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, 1. págs. 366-367; TSEKOURAKIS, *Studies...*, págs. 9-30; FORSCHNER, *Die Stoische Ethik...*, págs. 184-211.

⁶⁴ Prefiero traducir *hamártema* por «error moral» en lugar de por «pecado» para evitar las connotaciones religiosas que este término lleva aparejadas: en los estoicos el error moral es una enfermedad o debilidad de la razón, fruto de la ignorancia sobre los fines de la vida.

⁶⁵ Para la relación entre la acción recta y la ley, cf. *infra*, I041A-B. El sabio estoico vive en perfecta armonía con la ley racional que gobierna el Universo (cf. *SVF*, 111 316, 613, 614). Por eso, el mandamiento legal, como fiel traslación de la ley natural, es, por definición, acción recta. Por supuesto, el sabio obedecerá la ley sin sentirse conminado a ello: de ahí que no necesite prohibiciones; éstas han de dirigirse necesariamente al necio, para evitar que cometa errores morales. Véase SCHOFIELD, «Social and political thought»..., pág. 766.

⁶⁶ La paráfrasis plutarquea de la doctrina estoica de la ley está en contradicción con otros testimonios que admiten la posibilidad de que, según los estoicos, la ley pueda dar órdenes también a los necios. En particular, véase FILÓN ALEJ., *Alegorías de las Leyes* I 93 = *SVF*, III 519, con la distinción entre tres clases de imperativos legales, de las cuales el mandamiento tiene que ver con la acción recta; la prohibición con el error moral; y la exhortación con las acciones que no son ni una ni otra cosa, esto es, acciones intermedias. Véase a propósito el amplio comentario de ZANATTA, *Le contraddizioni*..., págs. 218-220, n. 2.

⁶⁷ Plutarco presupone ahora que la ley, al prescribir acciones rectas, da órdenes a los necios, que no pueden cumplirlas. Quizá hay que entender este pasaje a la luz de cuanto viene a continuación: una prohibición implica, en estricta lógica, una orden de abstenerse de hacer algo (cf. *infra*. n. 68).

⁶⁸ Este ejemplo lo ponían los estoicos para mostrar la diferencia entre la expresión verbal de la prohibición y los actos de ordenar y prohibir: la primera es un *lektón*, un contenido lingüístico no corpóreo, sin existencia real, que se sitúa entre los sonidos y los objetos a que hace referencia; las

segundas, como acciones, son corpóreas y tienen existencia real. Cf. MATES, *Lógica...*, pág. 28, n. 6.

[69](#) *SVF*. 111 521. Plutarco se sirve de ejemplos de acciones intermedias propuestos por los estoicos para demostrar que las leyes ordenan acciones intermedias a los necios. En la transmisión del conocimiento, las prescripciones del maestro a sus discípulos tienen que ver con acciones intermedias: por eso, la orden no se explicita con los añadidos mencionados por Plutarco, que corresponderían a las acciones perfectas; pero, aun así, el castigo está justificado cuando la orden no se ha cumplido correctamente pese a que, se le había ordenado una acción intermedia; así también, cuando el amo (= sabio) ordena a su esclavo (= necio) cualquier cosa, es consciente de que no se cumplirá perfectamente (y por eso no se lo pide expresamente), pero no dejará de castigarlo para que, al menos, realice su función de forma apropiada y como es debido. En *Del supr. bien y del supr. mal* III 59 = *SVF*. III 498, CICERÓN suministra el contexto doctrinal de este pasaje: la acción de ‘devolver un depósito’ es perfecta si le añadimos ‘con justicia’, imperfecta o intermedia si no agregamos ese añadido. Para la diferencia entre acciones rectas e intermedias, cf. *supra*, n. 63.

[70](#) Inversamente, con este argumento sobre el impulso Plutarco intenta demostrar que la ley a veces da prohibiciones al sabio. El ‘impulso’ es el movimiento del principio rector del alma (que, en el caso del ser humano, es racional: por eso el impulso es para Crisipo una ‘razón’: cf. *infra*. n. 187) hacia el objeto de la percepción, una vez que ha sido aferrado por medio de la aprehensión (cf. *supra*. n. 53): como Plutarco señala, el impulso ordena el curso de acción del ser humano (cf. *SVF*. III 169-177). Véase INWOOD, *Ethics...*, págs. 46-47, 61-66, 92-95.

[71](#) Cf. *SVF*. III 275, 431, 432, 438. Así definida, la precaución, en tanto que patrimonio del sabio, se opone al miedo, que es una aversión irracional.

[72](#) Como los estoicos sostienen: cf. *supra*, n. 65.

⁷³ Cf. *SVF*, III 674 a-c. El texto de SÉNECA (c = *Epístolas* IX 14) explica con claridad la paradoja de Crisipo: el necio no necesita nada porque no sabe hacer un buen uso de las cosas indiferentes o intermedias. Tal privilegio pertenece al sabio que, con su recta razón, encauza todas las cosas hacia el fin que es apropiado a la naturaleza humana. Este pasaje del tratado *Sobre las acciones rectas* de Crisipo es parafraseado y comentado por PLUTARCO en *Noc. com.* 1068A-C = *SVF*, III 674b.

⁷⁴ Para las acciones ‘intermedias’, cf. *supra*, n. 63. La contraposición estoica de valores absolutos (los de la esfera del bien y de las acciones rectas) y valores relativos (los de la esfera de las acciones intermedias) es aprovechada por Plutarco para mostrar contradicciones doctrinales allí donde en origen sólo hay diferencias de nivel axiológico. Así, Crisipo reconocía que el ‘buen servicio’ (*euchrēstía*) y el ‘favor’ (*cháris*) se dan también en las acciones intermedias, porque entre los no sabios, al menos si hacen progresos, hay lazos de amistad y servicios mutuos, de los que nadie se atrevería a dudar (cf. *STOB.*, II 94, 21 = *SVF*, III 98; *CLEM. ALEJ.*, *Misceláneas* II 483 = *SVF*, III 723; en este mismo tratado, cf. *infra*, 1039B). Pero, al mismo tiempo, como el estoicismo no distinguía, desde el punto de vista de su definición ética, un estadio de moralidad intermedio entre la virtud y el vicio (cf. *SVF*, III 524-542 e *infra*, 1038C), las escuelas rivales (y Plutarco no es una excepción) extrajeron de ahí un verdadero filón para sus críticas. En realidad, la ponderación de la doctrina de Crisipo depende de las oposiciones que se establezcan en cada caso: si la oposición es entre el sabio que cumple acciones rectas y el necio que comete errores morales (cf. *SVF*, III 544-684), está claro que para el segundo nada hay que pueda serle útil; mas si la oposición se establece entre el sabio que cumple acciones rectas y el necio que, en su progreso hacia la virtud, cumple acciones intermedias (cf. *SVF*, III 500-523), es posible afirmar que también éste siente gratitud y encuentra utilidad dentro de su esfera de acción, que tiene que ver precisamente con las cosas intermedias conformes a la naturaleza, esto es, con los ‘indiferentes preferidos’ (cf. *supra*, n. 28). Por supuesto, el que progresa no

ha alcanzado todavía la utilidad y la gratitud en su expresión más perfecta, que es la que se desprende del beneficio recíproco que produce el bien moral y la amistad entre sabios. Sobre el concepto de ‘utilidad’, cf. PLUT., *Noc. com.* 1066B, 1068A, 1070A.

⁷⁵ El binomio terminológico ‘propio-ajeno’ (*oikeion/allótrion*) es el eje de la teoría estoica de la ‘apropiación’ (*oikeiōsis*), que designa el primer instinto natural del ser vivo tendente a conservar y acrecentar su naturaleza psicosomática, garantizándole múltiples formas de adaptación a su entorno. Véase S. G. PEMBROKE, «Oikeiosis», en LONG (ed.), *Problems...*, págs. 114-149; FORSCHNER, *Die Stoische Ethik...*, págs. 142-159. En la vertiente gnoseológica de esta doctrina, que es la que aquí desarrolla Plutarco, la apropiación es la condición previa que hace posibles los actos de percepción de los seres vivos, el primer movimiento de los sentidos que, de forma instintiva, se dirige hacia sí mismo y garantiza el reconocimiento de la propia identidad (cf. *infra*, 1038C; SÉN., *Epíst.* 121, 1: *necesse est enim id sentiant per quod alia quoque sentiunt*).

⁷⁶ La ecuación ‘propio’ = ‘bueno’ / ‘ajeno’ = ‘malo’, tradicional en el estoicismo antiguo, tiene resonancias ya en el socrático Antístenes (DIÓG. LAERC., VI 12). Crisipo juega con el término *oikeion* (‘propio’) en dos niveles semánticos (cf. DIÓG. LAERC., VII 85 = *SVF*, III 178): en el primero, es el objeto de la primera apropiación o conciliación de los seres vivos, que se produce cuando, nada más nacer, se sienten bien dispuestos hacia sí mismos y hacia las partes de su cuerpo, o cuando, al procrear, ese sentimiento se extiende hacia los propios retoños (así lo declara Crisipo en los pasajes sucesivos parafraseados por Plutarco: *SVF*, III 179, II 724); en el segundo nivel, al que se llega tras un proceso de maduración personal, el objeto natural de la *oikeiōsis* no es otro que la razón, que el hombre percibe como lo que para él es propio o connatural en tanto que hombre. Si esta apropiación queda reservada a los sabios —los que toman plena posesión de la razón—, no extraña que, junto a un significado más amplio y universal, el término, *oikeion* sea usado por Crisipo en sentido

restrictivo, por medio de su identificación con el bien moral. Véase CABALLERO SÁNCHEZ, «*Oikeiōsis* en Plutarco»..., págs. 108-109.

[77](#) Literalmente: «nos apropiamos hacia nosotros mismos», en oposición a «nos enajenamos hacia nosotros mismos» (cf. PLUT., *Noc. com.* 1059C, con estos dos verbos en voz activa). La traducción de *oikeiōsis* es insatisfactoria cualquiera que sea la opción elegida: ‘apropiación’ se puede aceptar como reverso morfológico, pero no da cuenta de la relación de buena disposición instintiva hacia sí mismo; ‘conciliación’, traducción del tecnicismo latino acuñado por Cicerón (*conciliatio*), es ambiguo; ‘buena disposición’, ‘afinidad natural’ y otros semejantes se acercan más al sentido original pero a costa de rozar la paráfrasis (véase para este problema Pembroke, «*Oikeiosis*»..., págs. 115-116). A fin de respetar el juego de palabras del texto original (‘apropiación’/‘propio’), nuestra traducción mantiene ‘apropiación’ en el sustantivo y se inclina por ‘propensión instintiva’ para traducir los giros verbales.

[78](#) Cf. PORFIRIO, *Sobre la abstinencia* III 19, 2, quien confiesa beber en una fuente plutarquea (= PLUT., frag. 193 SANDBACH).

[79](#) La doctrina estoica de la jerarquía de las virtudes presupone su recíproca diferencia cualitativa (cf. *supra*, n. 31), que para los estoicos es perfectamente compatible con su equivalencia axiológica (cf. *infra*, n. 80). Por otro lado, a Plutarco no se le escapa que esta doctrina guarda una estrecha relación con la que acaba de ser expuesta en el capítulo anterior: en efecto, si todas las virtudes y acciones rectas son iguales entre sí, así como todos los vicios y errores morales, es natural que el sabio no pueda ser ajeno a ningún bien ni el necio a ningún mal.

[80](#) Si la virtud y el vicio o sus acciones respectivas (acciones rectas y errores morales) son valores absolutos (cf. *supra*, n. 74), no es posible admitir diferencias de grado entre las virtudes o entre las acciones rectas, ni entre los vicios o entre los errores morales. Para los estoicos, ambas clases de

disposiciones y acciones son iguales en el sentido de que son perfectas y, en cuanto perfectas, no admiten ni un más ni un menos en su valoración moral: en estricto sentido, esto quiere decir que unas y otras tienen el mismo derecho a ser llamadas ‘buenas’ o ‘malas’, respectivamente. Pero esto no estaba reñido con el hecho de que existen diferencias cualitativas reales entre las virtudes y las acciones rectas, así como entre los vicios y los errores morales: en el sistema ético de Crisipo, las cuatro virtudes cardinales se ramifican en un abanico de innumerables virtudes, organizadas jerárquicamente; de igual modo, las acciones rectas más importantes son las que se derivan de las virtudes cardinales y así sucesivamente, hasta llegar a lo que Crisipo llamaba ‘efectos accidentales de la virtud’ (cf. *infra*, 1038F-I039A), que tienen una importancia anecdótica. De ahí que Crisipo no considerase igualmente elogiables todas las acciones rectas: aunque es la definición moral de la acción lo que determina si ésta es o no elogiable, la oportunidad del elogio está en proporción directa a la cualidad específica de dicha acción. Véase la distinción estoica entre errores morales ‘equivalentes’ (*isa*), pero no por ello ‘semejantes’ (*hómoia*) en Estob., II 7, III, 1-18 = *SVF*, III 528 y Estob., 117, llo-p = *SVF*, III 529; RIST, *La filosofía estoica...*, págs. 94-96. Los estoicos ilustraron esta doctrina con múltiples ejemplos, que transmitió CICERÓN en el libro cuarto de su diálogo *Supr. bien supr. mal*: cf. *SVF*, III 531-532.

[81](#) *SVF*, III 526.

[82](#) Es otra de esas afirmaciones paradójicas de Crisipo, que a muchos parecieron escandalosas y hasta impías (cf. PLUT., *Noc. com.* 1076A-B), pero que se desprende lógicamente de su doctrina de la perfección absoluta de la virtud: de acuerdo con ella, el sabio estoico no queda a la zaga de Zeus ni en virtud ni en felicidad y tiene idénticos derechos de ciudadanía en la ciudad cósmica. Véase SCHOFIELD, *The Stoic Idea...*, pág. 82.

[83](#) *SVF*, III 23. Cf *infra*, 1040C y PLUT., *Noc. com.* 1070D. En este pasaje, Crisipo parece polemizar contra los epicúreos (que ponen el placer como bien supremo) asumiendo hipotéticamente los argumentos de académicos y peripatéticos,

en el sentido de que el placer pueda ser uno de los bienes que integran la felicidad; la única condición para que no se suprima la justicia, si ése es el caso, sería que el placer no constituya el *summum bonum* al que han de referirse los demás bienes. Frente a su propio sistema ético, Crisipo se atiene aquí a la doctrina de los bienes defendida por aquellas escuelas, donde a un bien superior, que es elegible por sí mismo, se subordina una pluralidad de bienes secundarios, que son deseables como instrumentos o medios para el logro de aquél. Véase BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, I, pág. 71, n. 32.

[84](#) Como los estoicos sostienen: cf. *infra*, 1039C y *SVF*, III 30-32.

[85](#) Plutarco parafrasea afirmaciones de Crisipo para dar a entender que éste admitía diferencias de grado tanto entre las virtudes como entre los errores morales. Para los estoicos, la justicia constituía el fundamento de la vida social porque anclaba sus raíces en un sentimiento de afinidad natural entre los seres racionales: cf. CIC., *Sobre los deberes* III 118. Según Crisipo, la bondad o benevolencia (*chrēstótēs*) y la sociabilidad (*eukoinōnēsía*, que Plutarco ha podido sustituir aquí por *philanthrōpia*) eran virtudes subordinadas, comprendidas dentro de la justicia (cf. ESTOB., II 7, 5b2-3 = *SVF*, III 264).

[86](#) El significado de esta metáfora se discierne correctamente si comparamos los testimonios de CIC., *Supr. bien supr. mal* III 48 y Sén., *Epíst.* 74, 28: la virtud, una vez alcanzada, no puede crecer porque es siempre la misma, pero, como entidad corpórea, admite un cierto movimiento de difusión o expansión, así como de contracción.

[87](#) *SVF*, III 211.

[88](#) Para el asentimiento, cf. *supra*, n. 53. Gracias a la facultad de asentir o no a una impresión, el sabio estoico conserva en el proceso cognoscitivo una autonomía y una libertad que le impide caer en asentimientos precipitados: ésta es la virtud de la *aproptōsia*.

⁸⁹ *SVF*, III 212. Cf. PLUT., *Noc. com.* 1061A, donde se refunden los dos pasajes recién citados de Crisipo.

⁹⁰ Cf. PLUT., *Noc. com.* 1060E-F.

⁹¹ Lais y Friné son nombres de cortesanas o ‘heteras’ célebres de la Grecia clásica: la primera, de Corinto, tuvo como amantes a Diógenes el Cínico y Aristipo de Cirene (DIÓG. LAERC., II 74-75), que escribió algunos tratados contra ella; la segunda fue modelo de Praxíteles y de Apeles (ATENEO, 591b). La belleza de ambas sirvió para probar la castidad de Jenócrates (DIÓG. LAERC., IV 6-7), dando lugar a un *exemplum* que sirvió para ilustrar el tópico de la entereza del filósofo frente a los reclamos seductores del placer.

⁹² *SVF*, III 724.

⁹³ Sobre la amistad como disposición que anuda relaciones entre sabios o entre agentes de acciones intermedias, cf. *supra*, n. 74.

⁹⁴ *SVF*, III 29. Con estos silogismos (véanse también los recogidos por Cicerón en los cuatro pasajes de *SVF*, III 37), Crisipo mostraba la identificación de ‘bello’ y ‘bueno’ que está en la base del lema principal de la ética estoica: la belleza moral es el único bien y reside en la perfección e insobornable autonomía de nuestra vida interior; de ahí que sea lo único digno de ser elegido, lo único que produce alegría y merece elogio, así como lo único que produce satisfacción y orgullo. Véase POHLENZ, *La Stoa...*, I. págs. 243-244; TSEKOURAKIS, *Studies...*, págs. 61-63.

⁹⁵ En 1038F-1039A.

⁹⁶ *Clitofonte* 408 a 4-7. Más adelante, el propio Clitofonte reconoce que estos discursos de Sócrates tienen precisamente una eficacia protréptica porque despiertan de su sueño a quienes viven dormidos. En su interpretación de este pasaje, pues, no parece que Crisipo haga justicia a la intención última de las palabras de Platón.

⁹⁷ *SVF*, III 761.

[98](#) A la obtención de la virtud se llega tras un largo y penoso camino de progreso moral que, aunque no hace menos necios a los necios, los acerca al ideal humano representado por el sabio (cf. PLUT., *Noc. com.* 1063A): en este sentido, cercenar la vida del necio es suprimir toda posibilidad de progreso y aprendizaje moral.

[99](#) La vida y la muerte son indiferentes desde el punto de vista moral: por eso, la decisión de vivir o morir nada tiene que ver con la posesión o no de la sabiduría. Véanse *infra* (n. 145) las implicaciones que este aserto tiene en la doctrina estoica del suicidio racional del sabio.

[100](#) ANTÍSTENES, frag. 67 DECLEVA CAIZZU. El fragmento es coherente con la concepción antisténica de la virtud como único bien del sabio, que había heredado de su maestro Sócrates. Que se trataba de un tópico de la sabiduría cínica lo demuestra el hecho de haber sido atribuido por otras fuentes a Diógenes el Perro (Dióg. LAERC., VI 24), fundador del movimiento cínico, y a Crates de Tebas, el maestro de Zenón (*Sentencias Vaticanas* 386).

[101](#) TIRTEO, frag. 14 WEST (11 DIEHL). La virtud a que se refiere Tirteo es la excelencia en el combate; en los valores de la Esparta del s. VII a. C., en la que Tirteo exhorta a sus conciudadanos a la guerra, la disyuntiva era clara: o regresar con el escudo o sobre el escudo.

[102](#) Al carecer del contexto de las citas gnómicas o poéticas que Plutarco extrae de este tratado de Crisipo, desconocemos los motivos exactos por los que éste elogiaría las actitudes de Antístenes, Tirteo y Teognis (en la versión remedada por Crisipo) ante el dilema de elegir entre la virtud y la vida: con todo, no creemos que la admiración por estos ejemplos de apuesta radical por la vida excelente implique necesariamente que Crisipo piense que al necio le convenga más estar muerto que vivo.

[103](#) TEOGNIS, 175-176. Cf. PLUT., *Noc. com.* 1069D (con algunas variantes en el texto teognídeo respecto de este tratado). Este pasaje da una buena muestra de la técnica de la

epanórlhōsis, con la que los estoicos se dieron a la reinterpretación alegórica o a la adaptación de la herencia poética griega (como es aquí el caso, al sugerir *kakían* en lugar de *peniēn*), de acuerdo con sus principios.

[104](#) PLAT., *Republica* 330d-331b.

[105](#) Cf. *supra*, 1036D, con evidentes paralelismos terminológicos entre ambos pasajes. Crisipo habla del riesgo de que los discípulos, si hacen caso de los argumentos de Céfalo, se desvíen de la recta apprehensión de la justicia, un bien que ha de ser elegido por sí mismo, no por el miedo a los hipotéticos castigos que los dioses asignan a los injustos después de muertos (DIÓG. LAERC., VII 89 = *SVF*, III 39).

[106](#) Acco y Alfitó eran personajes femeninos de cuento, de monstruosa apariencia, a los que, como dice Crisipo, se solía recurrir como señuelo para asustar a los niños y evitar que se portaran mal. A veces se les asociaba con Enipusa o Hécate.

[107](#) EURÍPIDES, frag. 991 NAUCK.

[108](#) No confundir esta obra con el tratado del mismo título, dirigido contra Platón, que Plutarco ha mencionado al comienzo de este capítulo y que retomará más adelante (1040D; cf. PLUT., *Noc. com.* 1070E-F).

[109](#) *Trabajos y Días* 242-243.

[110](#) La reflexión de Crisipo podría enmarcarse dentro de los ejemplos que solía invocar para sostener la utilidad de la generación del mal en el Universo, de acuerdo con la Providencia de Zeus (cf. *infra*, 1049A-1051D y PLUT., *Noc. com.* 1074E-1076A). La utilidad de ciertas calamidades que castigan a los culpables de horrendos crímenes reside en la fuerza disuasoria que exhiben antes quienes tienen propósitos semejantes. Ello poco tiene que ver con la tesis estoica de que la justicia es digna de elección moral por sí misma.

[111](#) Para la correcta interpretación de esta cita, reproducida con exactitud *supra* (1038D), cf. n. 83.

[112](#) Cf. *Lisis* 218e-219a, *Gorgias* 504b-c, *Republica* 357c, *Leyes* 631c.

[113](#) En oposición al pasaje recién citado de *Sobre la justicia*, en que se limitaba a exponer la doctrina académico-peripatética de los bienes, en este pasaje Crisipo explicita la doctrina estoica en toda su especificidad: el único bien es la belleza moral y todas las virtudes caen dentro de este concepto de excelencia moral. Desde este punto de vista, las ventajas naturales como la salud o el placer no entran dentro de la esfera de la moral (son moralmente neutras o indiferentes en cuanto que no están en poder del sabio) y, por tanto, si se introducen en ella, como hace Platón, se resquebraja el edificio de la ética estoica, que se asienta en la autonomía de la virtud respecto de los bienes corporales y/o exteriores.

[114](#) Hay dos tratados perdidos en el *Catálogo de Lamprias* que podrían ser los que Plutarco refiere aquí implícitamente: *Cuál es el fin de la vida, según Platón* (núm. 221) o *Sobre la justicia, contra Crisipo* (núm. 59).

[115](#) ARISTÓTELES, frag. 86 ROSE. Cf. *Ética Nicomáquea* 1130a8-9: la justicia no es una parte de la virtud, sino la virtud entera, porque el que la posee puede hacer uso de la virtud con otros, no sólo consigo mismo.

[116](#) Los epicúreos.

[117](#) *SVF*, III 24 (pág. 8, 30-37).

[118](#) Es decir, la supresión de la justicia y del resto de las virtudes.

[119](#) El reproche de Crisipo a Aristóteles se sustancia en la incoherencia de la doctrina aristotélica de la virtud. Para Crisipo, que en este pasaje, lejos de sostener tesis propias, se limita a hacer una lectura aristotélica de la doctrina epicúrea del placer, no tiene sentido que Aristóteles trate de subordinar las restantes virtudes a una sola virtud (de tal manera que, si se suprime la justicia, se suprimen todas las demás), cuando ni siquiera ha conseguido emancipar la virtud misma de los

bienes corporales y exteriores. Como en el pensamiento de Aristóteles la virtud no es autosuficiente ni unitaria, todas las escuelas que, como la aristotélica, distinguen dos fines (el bien supremo y los bienes instrumentales que sirven para alcanzarlo), están condenadas a reconocer que, si se pone el placer como fin, la única virtud que peligra es la justicia (pues es la única que persigue el bien de otro y, en este sentido, es incompatible con la búsqueda individual del placer), mientras que las demás virtudes siguen siendo posibles, siempre que se subordinen al placer.

[120](#) SVF, III 297. Sobre la relación entre acción justa y ley en el pensamiento estoico, cf. *supra*, n. 65.

[121](#) La acusación de Plutarco parte de la premisa de que Crisipo, al criticar a Aristóteles, expresa doctrinas estoicas, cuando en realidad reinterpreta la doctrina aristotélica: precisamente, la doctrina estoica de la recíproca implicación de las virtudes (cf. *infra*, n. 211), que Plutarco trae aquí a colación como ejemplo de contradicción intenta de Crisipo, es el fundamento de su crítica a Aristóteles (cf. *supra*, n. 119).

[122](#) PLAT., *República* 351d-352a. Esta discordia civil del alma, que Platón llanta injusticia, es el último argumento que Sócrates desarrolla en el libro I de la *República* contra la tesis de Trasímaco de que la justicia es el interés del más fuerte. Pero es preciso valorarlo dentro del plan de conjunto de la reflexión platónica sobre la justicia: en efecto, la injusticia se produce, como Platón explicita en el libro IV, cuando las distintas partes que constituyen el alma no hacen lo que les pertenece, es decir, cuando la parte apetitiva se resiste a obedecer a la parte racional y trata de tomar el gobierno del alma tomando como aliada a la parte fogosa que administra nuestras pasiones. Al acusar a Platón, Crisipo interpreta las partes del alma platónica como si fueran distintos individuos asentados dentro de nosotros mismos (véanse a continuación las palabras literales de Crisipo citadas por Plutarco).

[123](#) SVF, III 288a. Esta idea tiene raíces aristotélicas: cf. *Ética Nicomáquea* 1129b25-27, 1130a10-I3, b1-3, 1138a4-b13.

[124](#) *SVF*, III 289a. Para el desarrollo argumentativo de esas tesis en este mismo capítulo, cf. *infra*, 104ID. El punto de vista de Crisipo es que la injusticia consigo mismo no se ejerce porque en nuestro interior exista discordia entre las distintas partes del alma, como creía Platón, sino que se deduce indirectamente del hecho de ejercer la injusticia contra otros.

[125](#) *SVF*, III 288b. Cf. PLUT., *Des. orac.* 423D.

[126](#) Los tres silogismos citados a continuación están recogidos en *SVF*, III 289b.

[127](#) Como apunta CHERNISS, *Plutarch's Moralia...*, págs. 478-479, n. a, este argumento parece presuponer que, si uno es cómplice de sí mismo cuando comete injusticia en relación con el prójimo, es consciente de que comete un error moral. Pero esta posición contradice el intelectualismo ético de los estoicos, convencidos con Sócrates de que nadie hace el mal a sabiendas. En realidad, Crisipo habla estrictamente de violar la ley y, teniendo en cuenta que la ley da prohibiciones a los necios (cf. *supra*, I037C-D), éstos pueden, pese a su ignorancia moral, saber cuándo contravienen la ley y, por ende, si están siendo injustos en relación con alguien.

[128](#) Cf. ESTOB., II 7, 11i, 17-26 = *SVF*, III 626: los bienes son comunes a los virtuosos y los males a los necios: así, cuando un hombre bueno beneficia a otro, se beneficia a sí mismo y, a la inversa, cuando un hombre malo hace daño a otro, se hace daño a sí mismo. No compartimos la interpretación de CHERNISS, *Plutarch's Moralia...* pág. 479, n. b, según la cual este pasaje sostiene que los errores morales nos hacen peores, porque se opone a la tesis ensipea del valor absoluto del vicio, que no puede añadir ni restar nada a la condición moral de los necios (cf. PLUT., *Noc. com.* 1076C): cuando somos necios, no podemos hacernos peores, igual que, cuando somos sabios, no podemos hacernos mejores.

[129](#) POHLENZ, «Plutarchs Schriften...», pág. 15, veía en este silogismo una parodia académica de un silogismo de Crisipo, que Plutarco habría atribuido al propio Crisipo por error. Lo cierto es que el argumento es válido siempre que se

refiera a los necios que, por debilidad de su razón, son víctimas de injurias, puesto que los sabios son inasequibles al maltrato ajeno (cf. *infra*, 1044A).

[130](#) Cf. PLUT., *Noc. com.* 1070C. Las ‘prenociones instintivas’ (*émphytoi prolēpseis*) constituyen los criterios subjetivos e inmediatos de valoración que los seres vivos ponen en juego instintivamente en el proceso cognoscitivo de adaptación al entorno (*oikeiōsis*: cf. *supra*. n. 75). POHLENZ (*La Stoa...*, págs. 107-108) ha puesto este concepto en estrecha conexión con la teoría estoica de la *oikeiōsis*, en particular con la idea de percepción interior, que permite a un ser vivo ser consciente de su propia constitución y sentirse bien dispuesto hacia sí mismo antes incluso de recibir ninguna impresión sensorial. En razón de esta autopercepción, ningún ser vivo percibe el mundo exterior si no es en relación consigo mismo, ninguno escapa a la tendencia innata a valorar el entorno en términos positivos o negativos para su naturaleza: en ese proceso axiológico, la percepción interior provee a cualquier ser vivo de criterios naturales de valoración, que Crisipo denominó prenociones instintivas. A partir de éstas la razón va configurando, en estrecha interconexión con la experiencia directa del entorno, las nociones o conceptos morales, que desarrollan las tendencias naturales implícitas en las prenociones y, en esa medida, son universales (‘nociones comunes’: *koina’i énnoiai*: véase el tratado plutarqueo de título homónimo). Véase también FORSCHNER, *Die Stoische Ethik...*, págs. 151-153.

[131](#) Porque, desde el punto de vista moral, tales cosas son indiferentes (cf. *supra*, n. 20): lo único que contribuye a la felicidad es el bien moral (la virtud), mientras que lo único que contribuye a la infelicidad es el mal moral (el vicio): cf. DIÓG. LAERC., VII 104 = *SVF*, III I 19; SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 61 = *SVF*, III 122 (pág. 29, 24-31). No creemos necesario aquí, como hace A. DYROFF, *Die Ethik der alten Stoa*, Berlín, 1897, pág. 114, n. 3, responsabilizar a Plutarco de atribuir a Crisipo la doctrina de Aristón de Quíos, el maestro de la indiferencia absoluta (cf. *supra*, n. 28), porque la paráfrasis de Plutarco refleja correctamente la posición

estoica ortodoxa, con la habitual afición de Crisipo por la hipérbole. Es claro que estas ideas eran compatibles en Crisipo con la aceptación de criterios relativos de valoración dentro del ámbito de los indiferentes (cf. *supra*, n. 28), como él mismo reconoce *infra*, 1047E.

[132](#) *SVF*, III 545. Otra vez aquí tenemos un ejemplo del gusto de Crisipo por la hipérbole al ilustrar el valor absoluto y sublime del bien moral, que nos acerca a los dioses (con quienes compartimos, eso sí, una misma naturaleza racional): pero adviértase que Crisipo está jugando con la oposición ser/parecer, que Plutarco ignora en su comentario crítico.

[133](#) Cf. *supra*, n. 131. Para la ecuación estoica virtud = felicidad, ‘vicio’ (*kakía*) = ‘infelicidad’ (*tó kakodaimónōs zên*: nótese el juego de palabras), que no admitía concesiones, cf. *SVF*, III 49-67.

[134](#) Cf. *supra*, 1039D-E, n. 98, n. 99.

[135](#) *SVF*, III 760a. Este pasaje ha de leerse en estrecha conexión con el pasaje que Plutarco refiere un poco más abajo en este capítulo (cf. *infra*, n. 141). Obsérvese cómo, en *Noc. com.* 1064E, PLUTARCO cita de una sola vez estos mismos pasajes crisipeos de *Sobre la naturaleza* que aquí ha espaciado al intercalar un breve comentario crítico: se trata, en efecto, de un fragmento unitario, que debería haber sido editado en la colección de VON ARNIM tal como aparece en el capítulo 12 de PLUT., *Noc. com.*

[136](#) Sólo si hacemos una lectura integradora de los dos fragmentos mencionados en la nota anterior, estaremos en condiciones de entender el sentido de la aparentemente escandalosa y absurda afirmación de Crisipo de que los males están por delante de las cosas intermedias (es decir, de las cosas indiferentes, situadas entre el bien y el mal: cf. *infra*, n. 138). Entre vivir con una ‘razón errada’ o desviada, como define el vicio el propio Crisipo más abajo, y no vivir, que desde el punto de vista moral es indiferente, el filósofo estoico estima más apropiado para el necio vivir, aunque tal vida sea infeliz. Porque el uso de la razón, aunque sea un uso

equivocado, es más adecuado a nuestra naturaleza humana que el no usarla en absoluto, y ello aunque no se vislumbre ninguna perspectiva de progreso hacia la virtud (cf. *supra*, n. 74, n. 98). Véase TSEKOURAKIS, *Studies...*, pág. 23.

[137](#) Cf. *supra*, 1038A, n. 73 y PLUT., *Noc. com.* 1068D.

[138](#) *SVF*, III 760b. Con este término Crisipo se refiere a las cosas indiferentes, pertenecientes a una esfera extramoral situada entre el bien y el mal (cf. *SVF*, III 71, y 118).

[139](#) Plutarco retuerce el argumento capciosamente: primero, reduce las cosas indiferentes a cosas ‘no-malas’ y, después, identifica éstas últimas, que en el estoicismo son indiferentes, con las cosas buenas, como ‘no ser infeliz’, cargándolas de significado moral.

[140](#) Cf. PLUT., *Noc. com.* 1064F.

[141](#) *SVF*, III 760c.

[142](#) Cf. *SVF*, HI 70 y 76, pág. 154, 6 y pág. 165, 21. Nótese el juego de palabras entre el ‘vicio’ (*kakía*) y los ‘males morales’ (*kakà*).

[143](#) Esta definición es coherente con el monismo psicológico de los estoicos, que negaba la distinción platónico-aristotélica de tendencias racionales e irracionales en el alma y sostenía que todas las actividades de la psique (pensar, desear, apasionarse, caminar) eran disposiciones cualitativas diferentes de un único principio rector del alma, que es, siempre, racional (cf. *infra*, n. 187). Estas ideas fueron criticadas por PLUTARCO en *Sobre la virtud moral* 441C-D, 446F-447A (= *SVF*, III 459).

[144](#) Cf. PLUT., *Noc. com.* 1060B-D, E, 1063D, 1068A. Las ‘cosas intermedias conformes a la naturaleza’ (salud, riqueza, fama, etc.) son ‘preferidas’ y ‘dignas de ser aceptadas’ por el sabio, aunque no constituyen por sí mismas objeto de elección moral (cf. *supra*, n. 28).

¹⁴⁵ Sobre el tema del ‘suicidio razonable’ del sabio (*eúlogos exagógé*), cf. PLUT., *Noc. com.* II, 1063C-1064C y, en particular, el lúcido tratamiento de Cíe., *Supr. bien supr. mal* III 60-61 = *SVF*, III 763. Puesto que la vida y la muerte se sitúan en el terreno de las cosas intermedias o indiferentes, el criterio de valoración para decidir si se abandona o no la vida debe ser el de las cosas intermedias: dejar la vida o permanecer en ella son, por tanto, ‘acciones apropiadas’, que se acometen si hay buenos motivos para justificarlas. Por eso, en determinadas circunstancias, la primera opción puede ser apropiada para el sabio (aunque haya alcanzado la forma de racionalidad más perfecta), la segunda para el necio (aunque no la vaya a alcanzar nunca). El estoicismo antiguo no planteó el problema del suicidio en términos de reivindicación de la absoluta libertad del sabio, que se erige en árbitro de la vida y la muerte, sino tan sólo como un acto apropiado bajo determinadas condiciones. Éstas han de ser excepcionales: el suicidio es requerido por las circunstancias como un sacrificio por el bien de la colectividad o como la única salida apropiada cuando un dolor extremo o una enfermedad incurable hacen imposible el uso de la razón (cf. *SVF*, III 757 y 768). Según RIST, *La filosofía estoica...*, págs. 247-252, el tratamiento de Crisipo está prácticamente restringido a la hipótesis de si el sabio cometerá suicidio; nada nos dicen los fragmentos transmitidos de los estoicos antiguos si esta posibilidad se planteaba en el caso de los necios, quienes, aunque también pueden cumplir acciones apropiadas, no están quizá tan capacitados para valorar con buenos motivos las circunstancias que aconsejarían una decisión como ésa: por eso, lo más prudente era recomendarles la permanencia en la vida, mientras pudiesen disfrutar de ciertas ventajas naturales. Véase sobre esta problemática SANDBACH, *The Stoics...*, pág. 49; INWOOD-DONINI, «Stoic Ethics»..., págs. 735-736.

¹⁴⁶ Cf. *SVF*, III 106, 107, 113 y *supra*, n. 131, n. 133.

¹⁴⁷ *SVF*, III 85. Cf. PLUT., *Noc. com.* 1062B-C.

¹⁴⁸ Desde Zenón, la física estoica consideraba como realmente existentes a las entidades corpóreas, porque sólo lo

corpóreo es susceptible de ejercer o recibir un efecto determinado en o de otro cuerpo. Desde este punto de vista, los incorpóreos (el significado de los enunciados, el lugar, el tiempo y el vacío) no tienen existencia real: de ellos se dice que ‘subsisten’ (Cf. PLUT., *Noc. com.* 41, 1081C-1082A). Puesto que el alma, en todas sus facultades y actividades — virtudes y vicios, afecciones y pasiones, acciones rectas y errores morales—, es susceptible de ejercer o recibir efectos determinados en y de otros cuerpos (por ejemplo, la ira contrae los músculos de la cara), de ello se sigue que las funciones del alma son corporales y, en cuanto tales, perceptibles por los sentidos (Cf. PLUT., *Noc. com.* 45, 1084A-D y SÉN., *Epíst.* 106, 2-10 = *SVF*, III 84a). Crisipo radicalizó esta idea de la naturaleza sensible del alma cuando definió todas sus facultades y actividades como estados cualitativos diferentes del principio rector del alma (cf. *supra*, n. 143; *infra*, n. 187), que es a su vez corpóreo, de hecho el cuerpo más sutil del Universo (*pneûma* o ‘hálito vital’: cf. *supra*, n. 31).

[149](#) Para los estoicos, el salto desde el punto culminante del progreso moral hacia la perfecta coherencia de la vida virtuosa, en que el sabio actúa firmemente guiado por una recta intención moral, es tan instantáneo que, en un primer momento, no será percibido por el que cruza la línea que separa la felicidad de la infelicidad: cf. ESTOB., II 7, I ln = *SVF*, III 540; FILÓN ALEJ., *Sobre la agricultura* 160-161 = *SVF*, III 541. Este tema ha sido parodiado por Plutarco en *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1058B y sistemáticamente criticado en *Noc. com.* 9, 1062B-E y *Cómo advertir los propios progresos en la virtud* 1, 75 B-E. Véase FORSCHNER, *Die Stoische Ethik...*, pág. 175.

[150](#) Por los fragmentos conservados de esta obra, su tema principal parecía ser el examen de cómo habría de conducirse el sabio en medio de las acciones intermedias propias de los distintos géneros de vida, en particular, de aquellas formas de vida privilegiadas por Crisipo (ESTOB., II 7, 1 lm, 46-68 = *SVF*, III 686): la vida áulica, la vida cívica y la vida consagrada al conocimiento. Crisipo no planteaba la problemática de los géneros de vida en términos excluyentes,

puesto que el ser humano, como animal racional, está volcado tanto hacia la actividad práctica como hacia la contemplativa (DIÓG. LAERC., VII 130 = *SVF* III 687). Véase SCHOFIELD, «Social and political thought».... pág. 762.

[151](#) *SVF*, III 703 (pág. 176, 28-30).

[152](#) El vocabulario de Crisipo (*autoprágia*) tiene resonancias de PLAT., *República* 434c, donde se define la justicia en el Estado como el cumplimiento de la propia tarea por parte de cada clase o grupo social (*oikeioprágia*).

[153](#) *SVF*, III 704 (pág. 176, 33-35).

[154](#) Sobre la vida ociosa de los dioses de Epicuro, cf. *supra*, n. 23. La doctrina de la Providencia fue el principal punto de fricción entre epicúreos y estoicos: cf. *infra*, cap. 38, 1051D-E, 1052B; PLUT., *Noc. com.*, cap. 32, 1075E-F.

[155](#) Idantirso era rey de los escitas cuando éstos fueron atacados por Darío (514 a. C.): cf. HERÓDOTO, IV 126-127, donde Idantirso rehúsa con dignidad la entrega del agua y la tierra a los persas. Leucón I fue el tercer miembro de la dinastía espartócida, que reinó en el Bosforo desde 438 a. C. hasta *ca.* 110 a. C. Su ‘arcontado’ (pues los primeros miembros de esta dinastía no se atribuyeron títulos reales) se extendió a lo largo de la primera mitad del siglo iv y se caracterizó por una activa diplomacia con las ciudades del Egeo, en especial Atenas.

[156](#) Un nuevo dardo irónico de Plutarco contra la ‘coherencia racional’ estoica: cf. *supra*, n. 9.

[157](#) *SVF*, III 691 (pág. 173, 30-36).

[158](#) Otra vez Crisipo contrapone su punto de vista al de los epicúreos: éstos, aunque respetuosos con las leyes, rechazaban radicalmente la participación del sabio en la política activa, porque lo apartaba irremediabilmente de la tranquilidad y de la ausencia de dolor que son los fines de la vida y, por lo demás, no procuraba sino placeres vanos y efímeros (cf. Epic., *Sentencias Vaticanas* 57); por su parte, Crisipo sostiene

paradójicamente que el compromiso del sabio en la política, sea en la corte de un rey o en la vida cívica, está fundado en los mismos argumentos que aconsejan a Epicuro el retiro del sabio (véase ZANATTA, *Le contraddizioni...*, págs. 278-279, n. 8). Debemos deducir de esta paradoja intencionada de Crisipo que la actividad política del sabio, tal como la conciben los estoicos, persigue, a un nivel amplificado, los mismos fines éticos que la vida retraída en los propios asuntos: «el sabio habrá de participar en la vida del Estado a menos que algo se lo impida, y es que, en tal actividad, *refrenará el vicio y dará impulso a la virtud*» (DIÓG. LAERC., VII 121 = *SVF* 111 697). El mismo espíritu late en la famosa anécdota que nos presenta a Crisipo dando cuenta de su abstención consciente de la política, condicionada a la imposibilidad de mover a los ciudadanos hacia la virtud: «si uno hace mala política, descontenta a los dioses; si la hace buena, a los hombres» (ESTOB., IV 4, 29 = *SVF* III 694).

[159](#) El progreso moral es un proceso de habituación a las acciones intermedias que son propias de nuestra naturaleza y, como tal, se adquiere mediante una férrea disciplina en tales acciones. Para la importancia de la noción de hábito (*êthos*) en el estoicismo, que arranca de la ética aristotélica: cf. *SVF*, III 214. Con todo, este concepto tiene un ámbito de aplicación restringido a la esfera del vicio; los sabios no descuidarán los ejercicios y el entrenamiento en el campo de la virtud, pero no necesitan en sentido estricto adquirir hábitos puesto que su estado moral es perfecto: véase INWOOD-DONINI, «Stoic Ethics»..., págs. 705-706.

[160](#) Calístenes de Olinto, sobrino de Aristóteles, acompañó a Alejandro Magno en su expedición contra Persia, de la que dejó memoria escrita en sus *Persiká*; sin embargo, no vio el fin de la campaña, sino que, con ocasión de una conjura, fue ejecutado. La destrucción de Olinto, ordenada en 348 a. C. por el padre de Alejandro Magno, Filipo II, causó consternación en Atenas: cf. DEMÓSTENES, IX 26; DIODORO SÍCULO, XVI 53, 2-3.

[161](#) Aristóteles, como preceptor de Alejandro Magno, se encontraba en una posición privilegiada para solicitar la

reconstrucción de su ciudad natal, Estagira, que había sido destruida por Filipo II en 349 a. C.: cf. PLUT., *Alejandro* 7, 3.

[162](#) Éforo de Cumas, discípulo de Isócrates, pasa por ser el primer historiador que compuso una historia universal, en veintinueve libros. Jenócrates y Menedemo son discípulos de Platón: el primero fue el tercer escolarca de la Academia y estuvo sometido a distintas presiones del rey macedonio para que se trasladara a su corte o al menos lo asesorara políticamente (DIÓG. LAERC., V 10); segundo, del que no sabemos casi nada, se refiere PLUTARCO en *Contra Col.* 1126C-D.

[163](#) Panticapio, en el Quersoneso táurico, colonia originariamente fundada por Mileto, fue convertida por la dinastía del Bosforo en capital europea de su reino: cf. Estrabón, VII 4, 4-5 y XI 2, 5; 2, 10.

[164](#) Las tres formas de lucro apropiadas para el sabio corresponden a las tres formas de vida preferidas por Crisipo (cf. *supra*, n. 150): la vida áulica es lucrativa porque premia el asesoramiento político y moral concedido a un rey; la vida cívica o comunitaria, porque al ostentar cargos se anudan relaciones amistosas y favores mutuos; la vida del conocimiento, porque, cuando es ofrecido a los discípulos como actividad remunerada, deviene ‘sofística’. Para el sabio estoico, ganar dinero, que es una ‘acción intermedia conforme a la naturaleza’ porque deriva de la necesidad natural de sustento, no es incompatible con el desprecio de las riquezas desde el punto de vista estrictamente moral. Con todo, la casuística que pone en juego Crisipo en los pasajes sucesivos citados por Plutarco no fue digerida con igual facilidad por todos los estoicos: cf. ESTOB., II 7, 1 lm, 46-68 = *SVF*, III 686.

[165](#) EURÍP., frag. 892, 1-2 NAUCK. Cf. *infra*, 1044F.

[166](#) Cf. *infra*. 1048B.

[167](#) Desde las irónicas denuncias de Sócrates, la profesión sofística ha cargado con la acusación de «prostituir» la sabiduría al someter la enseñanza de la virtud al cobro de un

salario. Por lo demás, las cautelas del sofista para evitar ser engañado por sus discípulos han sido ridiculizadas por sus rivales intelectuales en Atenas, que competían por atraerse a los alumnos con medios no crematísticos: cf. ISÓCRATES, *Contra los sofistas* 3-6; PLAT., *Protágoras* 31 lb-e. Sobre el uso peyorativo de *sophisteía*, véase BALDASSARRI, *Cli opuscoli...*, I, pág. 87, n. 56.

[168](#) *SVF*, 111701 (pág. 176, 3-11).

[169](#) Cf. *supra*, n. 129. Puesto que el sabio ha desterrado de sí todo mal, es inmune a cualquier tipo de injusticias o agravios: las que provienen de los necios no le conmueven, porque sólo es sensible a las aprehensiones de la virtud, mientras que de los sabios no puede sobrevenir ningún daño (*SVF*. III 578-581).

[170](#) Sobre la imposibilidad de poner el placer como fin de la vida comunitaria, cf. *supra*. n. 83, n. 113, n. 119. Los estoicos antiguos preconizaron para el sabio un modo de vida sencillo y frugal (cf. *SVF*. III 705-715), acorde con su desprecio de la riqueza y el lujo, y nada hay en las vidas de Zenón, Oleanes y Crisipo que induzca a sostener que no predicaron con el ejemplo.

[171](#) Cf. *supra*, 1043Eyn. 165.

[172](#) Cf. DIÓG. LAERC., VI 46 y 69. Diógenes de Sinope, apodado «el Perro», fue el iniciador del movimiento cínico, en el siglo tv a. C. En sus enseñanzas, destinadas a exhibir la vida autosuficiente del sabio, despojada de todas las convenciones superfluas de la civilización, el lenguaje de los gestos, con su desafiante impudicia, era tan importante como el de los dardos verbales. El motivo del elogio de Crisipo no residía, como es obvio, en el acto mismo de la masturbación, que Diógenes realizaba para dar satisfacción a una necesidad fisiológica para él equiparable a la de comer, sino porque proporcionaba un ejemplo extremo de la libertad autárquica del sabio, que no se preocupa de buscar los placeres refinados de las cortesanas y ve en el deseo erótico el mayor obstáculo para la felicidad.

[173](#) La concepción teleológica de la naturaleza, ampliamente difundida en la filosofía helenística, tiene precedentes en el último Platón y en la física aristotélica. Pero, a diferencia de Aristóteles, que creía en un finalismo limitado al bien particular de cada especie, los estoicos extendieron el concepto teleológico a la Naturaleza Universal y a la jerarquía de todos los seres vivos. En este sentido, es una afirmación tradicional entre los estoicos el que los animales han sido generados para utilidad y beneficio de la especie humana, tanto en lo que se refiere a las necesidades nutritivas naturales del hombre, cuanto a las formas de conducta individual y familiar: cf. *SVF*, II 1152-1167. Sobre la belleza ornamental como fin de la generación de algunos seres vivos, cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 18 = *SVF*, II 1166.

[174](#) El ataque de Crisipo entronca sin duda con la aserción inicial de este capítulo de que los ciudadanos no harán nada con vistas al placer, pues la crianza de ciertos animales para satisfacer los sentidos es antinatural. La acusación de incoherencia por parte de Plutarco presupone la identificación de la belleza de la naturaleza con el placer de los sentidos, cuando en Crisipo tal identificación tiene connotaciones no sólo antropológicas, sino cósmicas: la belleza de la naturaleza es expresión de la ley racional que gobierna el mundo con benévola Providencia; a su vez, en el plano de la ética el bien único y supremo, en tanto que razón perfecta, no es otro que la belleza (*tó kalón*) de una conducta virtuosa: véase TSEKOURAKIS, *Studies...*, pág. 62.

[175](#) Se refiere a la ciudad cósmica de hombres y dioses, patria natural del sabio estoico (cf. *supra*, n. 17). Los ciudadanos de la cosmópolis estoica son los seres racionales, hermanados por un sentimiento recíproco de afinidad, y, desde este punto de vista, los restantes seres vivos están excluidos de la ciudad, porque con ellos los hombres no pueden entablar relaciones de justicia, sino de jerarquía: véase la definición estoica del mundo como «el sistema constituido por los dioses, los hombres y las cosas creadas para ellos» (ESTOB., I 21, 5, 4-5 = *SVF*, II 527 [pág. 612, 13-14]). Véase SCHOFIELD, *The Stoic Idea...*, págs. 82-83.

[176](#) *SVF*, II 1163 (pág. 334, 24-31).

[177](#) Como explica CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, pág. 505, nota a), es necesario aceptar esta afirmación para defenderse de la réplica de que, puesto que la hembra del pavo real no tiene cola, ésta no puede ser la causa final de la generación del pavo real.

[178](#) *SVF*. III 714 (pág. 180, 5-8).

[179](#) Se trata de un razonamiento voluntariamente capcioso de Plutarco, dictado por la ironía mordaz hacia la concepción teleológica de la naturaleza profesada por los estoicos, que conduce a afirmaciones absurdas para el Queronense, como la de que las chinches han venido al mundo para utilidad del ser humano. Para la crítica plutarquea de la teleología estoica, cf. PORF., *Sobre la abstinencia* III 18-20 (= PLUT., frag. 193 SANDBACH). Crisipo utilizaba estos ejemplos-límite (como el de las chinches) para reforzar su convicción de que todos los seres vivos han sido creados para utilidad del ser humano. Por lo demás, los estoicos admiraban en las abejas, así como en las hormigas, las habilidades comunitarias que estas microsociedades animales han desarrollado en un nivel instintivo de adaptación al medio (cf. Cíc., *Lúe.* 120 = *SVF*, II 1161): su comportamiento proporcionaba ejemplos modélicos de solidaridad y sacrificio por el bien común que, si bien exentos de una motivación racional, el sabio no había de despreciar.

[180](#) Cuando Plutarco reprocha a Crisipo que acepta a las abejas en la ciudad, da a entender que éste admitía la miel como alimento apropiado para el sabio; para Plutarco, ello va más allá del sustento natural preconizado por Crisipo, pues tiene que ver con el placer del gusto y, por tanto, es equiparable a los ejemplos de los pavos reales y de los ruiseñores (cf *supra*, 1044D-E).

[181](#) Se trata de una paráfrasis en prosa del pasaje de Eurípides citado por Crisipo *supra*, 1043E (cf. n. 165) y 1044B. En esta ocasión Plutarco recoge los versos 2-3 del fragmento euripideo.

[182](#) La deuda del estoicismo con el cinismo es manifiesta en algunos tratados políticos de ZENÓN (sobre todo, *República*: cf. *supra*, n. 22) y de Crisipo (cf. *SVF*, III 744-748). El común denominador entre ambas escuelas es la intención de demostrar que, en términos absolutos, la mayoría de las convenciones religiosas y legales de las ciudades carecen de fundamento racional y pertenecen a la esfera de las cosas indiferentes. Pero, en el caso de los estoicos, estos ejemplos se consideraban más bien hipotéticamente, si se daban ciertas condiciones de extrema gravedad: el incesto sería un acto apropiado sólo si procurase la supervivencia de la especie, puesto que el matrimonio es un deber social (ORÍGENES, *Contra Celso* IV 45, 22-30 = *SVF*, III 743 [pág. 185, 7-15]); la antropofagia se justificaba en casos de extrema necesidad o, en un desafío dialéctico provocador, por el nulo valor de la carne muerta, salvo como alimento (SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 194 = *SVF*, III 752), o incluso como una forma de piedad hacia nuestros parientes muertos (SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 192, 7-194, 1 = *SVF*, III 748); finalmente, la crítica de la prohibición de pisar templos en determinadas circunstancias significaba un rechazo de la supersticiosa creencia en la contaminación por contacto con la sangre derramada de un cuerpo muerto o de una parturienta, un tema de hondas raíces en la religión griega (cf. HERÓD., II 64).

[183](#) El motivo de la conducta animal como criterio de comportamiento natural para el hombre, apartándole de los artificios de la civilización, ha sido tratado por PLUTARCO en *Sobre el amor a la prole* 493B-E. Para los estoicos, la observación de la conducta animal proporcionaba múltiples ejemplos contra lo infundado de las opiniones humanas corrientes en materia religiosa y moral.

[184](#) Cf. *Trabajos y Días* 757-758.

[185](#) Con estas citas, Crisipo parece sugerir que el ejemplo de los animales no debe entenderse como una servidumbre para imitar sus acciones sin más, sino como una vía para encontrar un curso natural de la acción ética: si los animales

no actúan con plena conciencia de sus acciones ni reflexionan sobre ellas, concierne al ser humano darle un sentido racional a los criterios instintivos de la conducta animal e infantil.

[186](#) Por la forma en que describe la llamada ‘facultad’ o ‘movimiento’ adventicio, capaz de liberar a los impulsos de un rígido determinismo, Plutarco parece atribuir a esta doctrina algunas notas características de la teoría epicúrea del *clinamen* (cf. *infra*, 1050B-C y n. 287): cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia...*, págs. 508-509, n. a. Para una discusión más detallada de este problema, cf. *infra*, n. 188.

[187](#) El ‘principio rector’ (*tó hēgemonikón*) del alma humana, que los estoicos localizaban en el corazón, es la facultad racional que dirige y gobierna todos los procesos psicosomáticos del organismo: por un lado, la actividad intelectual, las afecciones o sentimientos y los movimientos del cuerpo, funciones que residen todas por igual en el principio rector; por otro lado, las funciones reguladas por las restantes partes del alma: los cinco sentidos, la función reproductiva, la facultad del lenguaje. Una red de conductos une el principio rector a las demás partes del alma y canaliza por todo el cuerpo el *pneûma* sutil de que está constituida, de tal suerte que el alma actúa siempre como un conjunto homogéneo y como una razón en el cuerpo. De esta manera, Crisipo rechazaba, en polémica con el platonismo, la posibilidad de escisión entre las partes del alma y, por ende, del conflicto moral. Sobre el principio rector, cf. *SVF*, II 834-849.

[188](#) A lo largo de este capítulo, Plutarco nos transmite las huellas borrosas de una polémica que enfrentó a Crisipo con «algunos filósofos» innominados que habrían defendido la existencia de movimientos adventicios o accidentales en el principio rector del alma. En principio, admitir que estos filósofos son los epicúreos, como hacen casi todos los intérpretes (cf. *supra*, n. 186), tropieza con dos obstáculos serios: primero, Plutarco localiza el *clinamen* epicúreo en el principio rector del alma, que es un concepto privativamente estoico, como él muy bien sabe; en segundo lugar, utilizaría de forma reduccionista la misma terminología —‘facultad’ o

‘movimiento adventicio’ del alma (*epéleusis*, *epeleustikē dñamis* o *kínēsis*)—, para referirse tanto a la desviación accidental de los átomos del alma (*parénclisis*) como a la ‘inclinación (*epiclisis*) aleatoria de la mente’ (descrita por Crisipo *infra*, 1045E-F), que se activa cuando es preciso elegir entre opciones equipolentes. Si se deja a un lado a los epicúreos, hay al menos dos hipótesis alternativas que salvarían tales obstáculos: a) los filósofos defensores del movimiento adventicio son los seguidores de Aristón de Quíos, quien, de acuerdo con su teoría de la completa indiferencia de todo lo que media entre el bien y el mal (cf. *supra*, n. 28), propondría este concepto psicológico de la facultad adventicia como criterio instrumental para la obtención de cosas absolutamente indiferentes (esta antigua tesis de Rieth ha sido defendida recientemente por BOYS-STONES, «The *epeleustikē dñamis*...», apoyándose en el testimonio de Cíe., *Supr. bien supr. mal* IV 43 = *SVF* I 369); b) en mi opinión, no sería descartable la posibilidad de que Plutarco se refiera a tesis académicas, habida cuenta del uso que hace de la expresión técnica ‘cosas indiscernibles’ (Cf. PLUT., *Noc. com.*, n. 315), en medio de las cuales el movimiento adventicio proveería de un criterio para la acción. Sea como fuere, lo cierto es que frente a esta teoría, que introduce en la realidad movimientos incausados, Crisipo reconoce la necesidad de imaginar una suerte de inclinación aleatoria de la mente completamente supeditada al principio causal (pues se trata de un sorteo donde opera una causa no explícita u oculta). Es por tanto imposible que, como sugiere Plutarco, Crisipo asuma como propia la doctrina de la facultad adventicia si atendemos a la dureza del ataque que le dirige en el pasaje parafraseado a continuación por nuestro autor (cf. *infra*, n. 190).

[189](#) Como se ha indicado *supra*, n. 188, esta afirmación es un corolario de la doctrina estoica de la *Heimarménē*: el Destino como concatenación necesaria de causas y efectos, que a veces penetramos con la inteligencia, a veces escapan a nuestro conocimiento, dando la apariencia de fenómenos accidentales o adventicios: cf. *SVF*, II 965-972.

[190](#) *SVF*, II 973 (pág. 840, 14-17).

[191](#) *SVF*, III 699 (pág. 175, 17-25).

[192](#) *SVF*, III 174 (págs. 41, 38-42, 3). Este pasaje, como muestra Plutarco en el comentario que le sigue, trata de los criterios de selección de las cosas indiferentes ‘preferidas’, que, como el dinero, son ‘dignas de ser obtenidas’ o ‘aceptadas’ (*lēptá*, véase el uso de ‘obtención’ o ‘aceptación’ [*lēpsis*] al final del capítulo), pero no ‘elegibles por sí mismas’ (*haireté*), atributo que el estoicismo aplica tan sólo a los valores morales.

[193](#) Polemón, el maestro de Zenón de Citio, fue el cuarto escolarca de la Academia platónica, desde 314/313 hasta 270/269 a.C., Estratón, el tercer escolarca del Liceo aristotélico, desde 287 hasta *ca.* 269 a. C.

[194](#) La posición privilegiada de Sócrates deriva del hecho de ser el primer descubridor del método dialéctico que capacita, por medio de preguntas y respuestas, para hablar verazmente de cualquier cosa: cf. Dióg. LAERC., VII 42 = *SVF*, II 48 (pág. 18, 23-27). Sobre el interés de los estoicos antiguos por la dialéctica, cf. *supra*, n. 34.

[195](#) Es posible que, como sugiere CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, pág. 515, n. b), Crisipo se ofrezca a sí mismo como contrapunto de los célebres ejemplos de Platón y Aristóteles enfrentados al dilema de tener que elegir entre la amistad y la verdad (PLAT., *República* 595c, ARISTÓT., *Ética Nicomáquea* 1096a1 1-17). Pero no deja de ser un subterfugio irónico, que recurre a la hipérbole para hacer más intenso el contraste entre la seriedad del trabajo dialéctico desplegado por esos célebres filósofos y la pobreza de resultados doctrinales que produjeron. La clave de la ironía de Crisipo reside quizá en su convicción de que Platón y Aristóteles desarrollaron la dialéctica como técnica de la discusión, pero no la subordinaron a la búsqueda de lo verdadero y lo falso, como hicieron los estoicos (cf. *SVF*, II 122-124).

[196](#) *SVF*, II 126 (pág. 352, 26-31).

[197](#) Crisipo atribuye a estos filósofos la división estoica de la filosofía en *tópoi* o partes (cf. *supra*, cap. 9), pero utiliza un término que, según DIÓG. LAERC., VII 39 = *SVF*, II 37 (pág. 15, 18-19), puso en circulación Apolodoro de Seleucia, un discípulo de Crisipo (cf. *SVF*, III, pág. 259, 9).

[198](#) En realidad, el texto original utiliza para referirse al sabio estoico el calificativo de ‘refinado’, ‘civilizado’. Sobre el uso crisipeo de *asteíos* como sinónimo de *sophós*, en oposición a *phaûlos* («necio» o «vulgar»), cf. *supra*, 1038A, 1043B, *infra* 1046F; *SVF*, III 362, 465, 601, 615. Véase SCHOFIELD, *The Stoic Idea...*, págs. 136-140; TSEKOURAKIS, *Studies...*, págs. 131-132.

[199](#) La alegría es privativa del sabio, porque sólo la virtud produce alegría: ello veda al sabio sentir alegría por el mal ajeno (ya se trate de un mal moral o de un indiferente), mientras que el necio es, sencillamente, incapaz de la alegría. Esta opinión se encuentra ya en Dionisio de Heraclea, discípulo de Zenón de Citio (cf. CIC., *Tusculanas* III 19 = *SVF*, I 434 [págs. 95, 33-96, 3]). Cf. además FILÓN ALEJ., *Alegorías de las Leyes* III 247, 6-9 = *SVF*, III 671 y Sén., *Epíst.* 59, 2 = *SVF*, III 435 (pág. 106, 13-16).

[200](#) *SVF* III 418 (pág. 102, 15-18). Aunque Crisipo retoma las definiciones aristotélicas de estos vicios, no comparte su propuesta de ver en ellos extremos opuestos en tomo a un término medio representado por la virtud. Para ARISTÓTELES, la envidia y la malevolencia (o alegría por el mal ajeno) son los extremos viciosos de la justa indignación: la envidia por exceso; la malevolencia por defecto (*Ética Nicomáquea* 1108b); Crisipo, en cambio, sitúa ambas pasiones en un terreno de contigüidad recíproca dentro de la esfera del mal, enfrentada en bloque al polo opuesto de la excelencia moral.

[201](#) Para los estoicos, la compasión es también una forma de tristeza y, por tanto, un vicio, aunque, a diferencia de la envidia, está motivada por la desgracia ajena, sobre todo si es inmerecida (*SVF*, III 413 [pág. 100, 7-8]): así pues, la compasión surge cuando el movimiento del impulso (*SVF*, III

169 [pág. 40, 13]) se desvia de un objeto (el bien ajeno) hacia otro (el mal ajeno). También en este caso, la definición estoica está basada en la definición aristotélica: cf. ARISTÓT., *Retórica* 1385b 1 1-1386a3.

[202](#) Para CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, pág. 517, n. e), la crítica de Crisipo se dirige a la nomenclatura contradictoria de Aristóteles más que a la inexistencia de tales pasiones en la experiencia cotidiana.

[203](#) El odio de la perversidad está vinculado a la justicia en el tratado pseudoaristotélico *Sobre las virtudes y los vicios*. 1250b. Para Crisipo no existe porque los sabios son inmunes al odio, como a cualquier pasión, mientras que los necios no son capaces de odiar su propia condición moral. En cuanto a la codicia extrema, Aristóteles la define como una clase de avaricia, que, a su vez, es un extremo opuesto a la prodigalidad, con la liberalidad como término medio virtuoso (*Ética Nicomáquea* 1122a). Para el sabio estoico, la codicia extrema es imposible porque las intenciones morales del sabio son siempre limpias (sobre los fines lucrativos del sabio, cf. *supra*. n. 164); para el necio porque, por muy sucios que sean los medios empleados para enriquecerse, éste no encuentra nada útil en ello ni le produce ganancia (cf. *supra*, n. 74).

[204](#) Sobre el concepto estoico de felicidad (*eudaimonía*) y su identificación con la virtud (que, en la ética, se manifiesta como virtud práctica o ‘prudencia’), cf. *supra*, n. 131 y n. 133. Como perfecta realización de la naturaleza humana, es decir, de la razón, la felicidad duradera y la felicidad instantánea no pueden sino ser iguales desde el punto de vista cualitativo: cf. *SVF*, III 54. En este sentido, los estoicos se oponían a la noción aristotélica de felicidad, que implicaba la necesidad de prolongarse hasta el último momento de la vida: cf. ARISTÓT., *Ética Nicomáquea* 1101a 16-21.

[205](#) La prudencia momentánea no es de utilidad porque la virtud del sabio, al ser consistente e inmovible, se realiza necesariamente en la temporalidad de la vida terrena y la previsión de una interrupción súbita de la conducta virtuosa recién adquirida hace inútil cualquier esfuerzo de progreso

moral. Ello no contradice el hecho de que un fragmento insignificante de prudencia no haya de recibir la misma calificación moral que una prudencia duradera: Cf. PLUT., *Noc. com.* 1062A, donde Plutarco explicita con el ejemplo de la muerte de Licas los límites semánticos de la tesis de Crisipo. Véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, II. pág. 393.

[206](#) Cf. *supra*, cap. 13, 1038C-1039D.

[207](#) *SVF*, III 210 (pág. 50, 24-26).

[208](#) Para Epicuro, la prudencia (*phrónēsis*) es la capacidad de elegir correctamente los bienes que producirán en nosotros la ausencia de dolor, esto es, el placer ‘catastemático’ perseguido por el Jardín como fin supremo de la vida dichosa (cf. *supra*, n. 10). Para la doctrina del cálculo de los placeres, cf. EPIC., *Epístola a Meneceo* 131-132.

[209](#) Para Plutarco, tan absurda y paradójica como la doctrina de Crisipo es la doctrina epicúrea según la cual el placer finito es cualitativa y cuantitativamente idéntico al placer disfrutado en un tiempo infinito; pero, mientras que Crisipo incurre en flagrante contradicción al identificar prudencia y felicidad, Epicuro al menos no cae en ella al definir la prudencia como ‘productora’ de felicidad. La doctrina epicúrea de la identidad absoluta entre placer temporalmente finito e infinito presupone la necesidad de someter el placer a unos límites muy estrictos, fijados por la razón: si el límite infranqueable de todo placer es la ausencia de dolor físico y espiritual, la adición de tiempo *ad infinitum* no supondría un aumento del placer en términos cuantitativos ni cualitativos (cf. EPIC., *Máximas capitales* 19; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* 1 38).

[210](#) cf. *supra*, cap.18, 1042A.

[211](#) Para los estoicos, las virtudes, aunque diferentes, estaban reciprocamente implicadas unas en otras, puesto que sus respectivos campos de actuación son concomitantes (cf. *SVF*, III 295-304; en este mismo tratado, cf. *supra*, cap. 7, 1034C-D y cap. 15, 1041A-B). Desde ese punto de vista,

quien actúa virtuosamente (al menos de un modo implícito) en el campo específico de una virtud actúa virtuosamente en el de las restantes virtudes: por ejemplo, la templanza, con el dominio de los propios impulsos, contribuye a fundar la justicia en la sociedad, porque una distribución ecuánime de los méritos no es posible sin una conducta moderada por parte de los ciudadanos.

[212](#) La posibilidad de que el necio cumpla acciones apropiadas en su progreso hacia la virtud explica que a veces pueda comportarse con valentía, aunque no sea todavía un hombre valiente en el sentido pleno del término (cf. *supra*, n. 63). A su vez, que el sabio posea todas las virtudes no significa que en cada una de sus acciones haya de desplegar necesariamente y al mismo tiempo todas las virtudes, sino que en cada ocasión y según las circunstancias actuará en el campo específico de una virtud, sin atentar contra las exigencias de las restantes virtudes. Véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 384; LONG, *Stoic Studies...*, pág. 217.

[213](#) Aunque el texto de los manuscritos es aquí difícilmente recuperable, la interpretación parece clara: la pauta de conducta respectiva del sabio y el necio —mantenerse firme en sus valoraciones éticas y ceder terreno ante la atracción de ciertas representaciones— es, según Crisipo, una consecuencia necesaria de la condición moral de uno y otro, que se cuantifica en una mayor o menor fuerza o vigor del alma, es decir, en la tensión del ‘hálito vital’ (*pneúma*) que constituye su esencia coipórea: cf. *supra*, n. 30, n. 31 y GALENO, *Sobre las doctrinas de Hipócrates y Platón* IV 6, 1-9 = *SVF*, III 473a.

[214](#) *SVF*, III 243 (pág. 58, 3).

[215](#) En realidad, lo que aquí denuncia Plutarco en Crisipo es una contradicción implícita entre dos doctrinas estoicas de la virtud: la de la diferencia cualitativa de las virtudes (cf. *supra*, n. 31) y la de su mutua interdependencia (cf. *supra*, n. 211).

[216](#) Retórica y Dialéctica, como partes de la Lógica en el estoicismo, trataban del discurso verdadero y no verdadero desde distintos puntos de vista: la Retórica se ocupaba del

discurso continuo y amplificado, del significado de las palabras y del orden y disposición de éstas; la Dialéctica, del discurso configurado como una sucesión de preguntas y respuestas: cf. DIÓG. LAERC., VII 41 = *SVF*. II 48; SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* 116 = *SVF*, III 294; SÉN., *Epíst.* 89, 17.

[217](#) De su tratado *Sobre la retórica contra Dioscórides*, en cuatro libros (*SVF*, II 17 [pág. 9, 36]), que es razonable suponer se trate de la misma obra citada por Plutarco *supra*. 1034B.

[218](#) *SVF*, II 297(pág. 96, 14-18).

[219](#) Los estoicos admitían la declamación (*hypókrisis*) como una de las cuatro partes de la Retórica, junto a la invención, la expresión y el orden: cf. DIÓG. LAERC., VII 42-43 = *SVF*, II 295. Según POHLENZ, *La Stoa...*, I, pág. 95, Crisipo aceptó el uso moderado de recursos declamatorios pero no hizo de este arte una parte autónoma de la Retórica, sino que la subordinó a la expresión (*léxis*). Sobre el arte declamatoria, cf. ARISTÓT., *Retórica* 1403b18-1404a19.

[220](#) Esto es, el hiato. Sobre la opinión de PLUTARCO acerca del hiato, cf. *Sobre si los atenienses fueron más ilustres en guerra o en sabiduría* 350E, *Sobre la falsa vergüenza* 534F.

[221](#) *SVF*, II 298 (pág. 96, 20-23).

[222](#) Este menosprecio de Crisipo por la corrección lingüística está motivado por la primacía que asigna a la verdad sobre la elegancia del discurso. En este sentido, aunque los estoicos hicieron suya la clasificación de las ‘virtudes de la expresión’ establecida por Teofrasto (corrección lingüística, claridad, conveniencia y ornato, a las cuales agregaron la virtud de la brevedad [cf. POHLENZ, *La Stoa...*, I, págs. 95-96, n. 4]), Crisipo no se sintió constreñido por estas exigencias teóricas porque concebía la Retórica, según hemos dicho, como un arte supeditado no a la persuasión, sino a la verdad.

[223](#) *SVF*. II 763 (pág. 215, 2-5).

[224](#) En el proceso cognitivo (cf. *supra.* n. 53), el sabio estoico asiente tan sólo a las representaciones claras y distintas (esto es, dotadas de *enárgeia*); por eso, la suposición (*hypónoia*). es decir, el asentimiento a aquello que no se ha aprehendido completamente, está vedada para aquél: cf. ESTOB., II 7, llm, 127-131 =SVF, III 548 (pág. 147, 19-21).

[225](#) Cf. PLAT., *Timeo* 70c-d y 91a. Esta teoría, compartida por Hipócrates, fue contestada por ARISTÓTELES en *Sobre las partes de los animales* 664b 6-19, así como por el autor del tratado hipocrático *Sobre las enfermedades* (cap. 4). PLUTARCO defiende a Platón con profuso aparato argumental en *Col. conv.* 698A-700B. Galeno, por su parte, matiza la tesis de Platón reinterpretándola a la luz de su propia opinión sobre el problema, en el sentido de que sólo una parte del líquido bebido iría a parar a los pulmones, puesto que otros pasajes del *Timeo* avalan la idea de que tanto la comida como la bebida van al vientre (*Timeo* 70d-e, 72e, 78a-b, 78e-79a): cf. GAL., *Doctr. Hipócr. Plat.* VIII 9, 3-24.

[226](#) En la lógica estoica, las proposiciones se dividen en ‘atómicas’ (es decir, sin elementos conectivos) y ‘moleculares’ (esto es, con elementos conectivos); una ‘conjunción’ es una proposición molecular compuesta con la conectiva «y». Por otro lado, las proposiciones son susceptibles de anteponer o no la negativa «no»; en el primer caso, son proposiciones negativas, en el segundo positivas: cf. MATES, *Lógica...*, págs. 57-61.

[227](#) Este mismo reproche de Plutarco a Crisipo está recogido, casi con las mismas palabras, en PLUT., *Charlas de sobremesa* 732F-733A.

[228](#) En *Charlas de sobremesa* 699C. PLUTARCO invoca también a estas tres autoridades médicas en apoyo de la tesis de Platón. Hipócrates de Cos, el más importante médico del siglo v a. C., dio su nombre a la colección de escritos médicos del *Corpus Hippocraticum*. Filistión fue un médico activo en la primera mitad del siglo iv a. C. y representa un testimonio interesante de la medicina extrahipocrática; según Galeno, formaba parte de un círculo de médicos sicilianos, influidos

por la filosofía de Empédocles. Del hipocrático Dioxipo, cuya opinión sobre la epiglotis es reseñada con cierta amplitud por Plutarco en *Col. conv.* 699C, no se tienen noticias por otras fuentes.

[229](#) Un verso de Alceo, el poeta monódico del s. VII a. C., sirve de excusa para plantear esta cuestión anatómica en *Charlas de sobremesa* 698A. Poco después (698E-699A), en defensa de la tesis de Platón son citados extractos poéticos de Homero, Éupolis (el principal competidor de Aristófanes en la comedia ateniense del último tercio del siglo v a. C.), Eratóstenes (erudito y poeta del siglo III a. C., sucesor de Apolonio de Rodas en la jefatura de la Biblioteca de Alejandría) y Eurípides (el trágediógrafo ateniense del siglo v a. C.).

[230](#) Hiparco de Nicea (Bitinia), matemático y astrónomo del siglo II a. C., dio un impulso definitivo a la astronomía griega incorporando a los modelos geométricos de sus predecesores los parámetros matemáticos extraídos de sus observaciones directas. Sus descubrimientos más sobresalientes son la precesión de los equinoccios y, en astronomía aplicada, el astrolabio plano. El trabajo de Hiparco se benefició de manera significativa de la astronomía babilonia, tanto en lo referente a sus datos observacionales como a sus métodos aritméticos. No obstante, como dice CHLRNISS (*Plutarch's Moralia*.... pág. 528, n. c), es un misterio aún no resuelto con qué operaciones consiguió obtener el resultado que Plutarco atestigua; véase para este problema BILRMANN, «Zur Kombinatorik...», págs. 67-68.

[231](#) Hay aquí un juego de palabras, que he tratado de mantener en cierto modo en la traducción, entre dos significados de la locución *échein diáthesin*: el significado más corriente de ‘estar disponible en el mercado’ y la acepción técnica del lenguaje filosófico ‘encontrarse en un estado o disposición determinada’.

[232](#) Para la doctrina estoica de los indiferentes y su clasificación axiológica —indiferentes sin valor de ninguna clase e indiferentes con valor relativo y, dentro de éstos,

indiferentes ‘preferidos’ y ‘no preferidos’—, cf. *supra*, notas 20, 28, y 144. Los testimonios están recogidos en *SVF*, I 191-196 y *SVF*, 111 117-139; véanse también las exposiciones de DIÓG. LAERC., VII 104-107 y CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 50-54. Como, desde las propias filas del Pórtico, Aristón de Quíos (cf. *supra*, n. 28) se distanció de esta doctrina de su maestro Zenón, él es uno de los candidatos, entre los filósofos prehelenísticos, a ser el responsable de la ingeniosa comparación de los indiferentes preferidos con el vino agrio; dado que Plutarco se refiere a varios autores antiguos, no es de descartar que otros adversarios de la doctrina de Zenón ajenos a la escuela, como los académicos Polemón y Arcesilao, explotaran esta sugestiva imagen.

[233](#) Cf.*supra*, 1041Eyn. 131.

[234](#) HES., *Trabajos y Días* 299.

[235](#) Cf. *supra*, cap. 20, 1043C-1044A.

[236](#) *SVF*, 111 137 (pág. 33, 22-26).

[237](#) Es decir, al significado semántico de las cosas indiferentes (que es incorpóreo: cf. *supra*, n. 148), incluidas las distinciones establecidas por el estoicismo entre ‘cosas preferidas’ y ‘no preferidas’ (cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia...*, págs. 531-532, nota d).

[238](#) Éste es el principal reproche que Polemón, el maestro de Zenón en la Academia, dirigía a su antiguo discípulo: bajo el nombre de ‘cosas preferidas’ los estoicos reintroducen, de forma subrepticia, los bienes corporales y exteriores de la tradición académico-peripatética, que previamente han expulsado de la definición del bien moral: Cf. PLUT., *Noc. com.* 1069E-F.

[239](#) El riesgo doctrinal asumido por los estoicos, al introducir un doble sistema de valoración (en el plano de la moral, valor absoluto de la virtud y el vicio; en el nivel extramoral, valores relativos de las cosas indiferentes), fue aprovechado por sus adversarios filosóficos (casi todos de origen académico: Polemón, Arcesilao, Caméades) para atacar

este aspecto aparentemente contradictorio del estoicismo, que supeditaba cualquier acción a la obtención de dos fines, no de uno solo. Plutarco continúa esta línea de la polémica, parangonando los ejemplos de despreciativa autosuficiencia con que Crisipo gustaba de aderezar su retrato ideal del sabio estoico con los preceptos y recomendaciones que le dirigía, a veces en una casuística minuciosa, cuando estaba concernido en las acciones intermedias, que tienen que ver con la gestión de las cosas indiferentes (cf. *supra*, n. 63).

[240](#) Cf. *supra*, 1041E. Si confrontamos ambos pasajes paralelos, advertiremos cómo Plutarco malinterpreta en este pasaje el significado del término *lógos*: aquí le atribuye la acepción de ‘razón’; allí, en su contexto propio, significa ‘doctrina’ (CHERNISS, *Plutarch’s Moralia...*, pág. 533, n. b). Con todo, este error semántico no implica desviación doctrinal porque, al fin y al cabo, no es sino la razón lo que constituye la naturaleza específica del ser humano en su plena madurez y lo que da coherencia y regularidad a las acciones morales del sabio.

[241](#) Cf. PLUT., *Noc. com.* 1069C.

[242](#) Cf. *supra*, 1043E.

[243](#) Cf. *supra*, 1043C-D.

[244](#) Cf. *supra*, 1047F.

[245](#) Cf. DIÓG. LAERC., VII 103 = *SVF*, III 117 (pág. 28, 14-16); SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 61 = *SVF*, III 122 (pág. 29, 28-31).

[246](#) Sobre la autosuficiencia de la virtud, que es digna de elección por sí misma y no depende de ningún don divino, cf. *supra*. n. 94. Los pormenores de esta argumentación están en Ps. ALEJ. AFROD., *Problemas y soluciones* I 14, pág. 26, 21-27 BRUNS = *SVF*, III 32.

[247](#) La respuesta a este falso dilema la da MARCO AURELIO, IX 40, entreviendo la posibilidad de que los dioses también puedan ayudar a los hombres en lo que depende de

éstos, es decir, en su virtud. Si bien el hombre ha recibido como don divino la razón. Dios le ha dejado libre para que intente sacarle el mejor partido. Con todo, la súplica a los dioses es valiosa en la medida en que sirve para interiorizar el progreso en la virtud.

[248](#) Porque, para los estoicos, sólo la virtud es buena y útil. Cf. *supra*, n. 20.

[249](#) Sobre la equiparación de dioses y hombres sabios en virtud y felicidad. que conlleva no sólo beneficios mutuos sino también juicios recíprocos (en términos de elogio y reproche) de su respectiva condición moral, cf. *supra*, n. 82. Para el concepto de ‘fuerza’, con el que los estoicos reinterpretan este atributo tradicional de los dioses griegos, cf. *supra*, 1034D y n. 30.

[250](#) Cf. PLUT., *Noc. com.* 1076B-C y SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* VII 433 = *SVF*. 111 657 (pág. 165, 1-3); ALEJ. APROO., *Sobre el destino* 28, pág. 199, 16-20 BRUNS = *SVF*, III 658 (pág. 165, 22-27).

[251](#) Los estoicos identificaron la sabiduría con la cordura y la ignorancia con la locura: no conocerse a sí mismo ni saber lo que le concierne pone al necio a merced de las pasiones y, al no ser dueño de sí, se conduce como si estuviese extraviado. Cf. *SVF*, III 663-666.

[252](#) Cf. *SVF*, III 660-661. Por su afinidad con la Razón divina que gobierna el mundo y que en el sabio es virtud, sólo éste es piadoso, mientras que todos los necios son impíos.

[253](#) Sobre la relación del necio con la ley, cf. *supra*, cap. 11, 1037C-D.

[254](#) Cf. *supra*, n. 131, n. 133.

[255](#) Sobre el concepto de Providencia en el sistema estoico, cf. *infra*, 1050A-B. 1051D-E; PLUT., *Noc. com.* I075E, I077D, Un serio punto de fricción entre Plutarco y Crisipo es el sentido universalista de la Providencia estoica, en la idea de que, aun cuando se preocupa por el destino de los individuos

(cf. CIC., *Sobre la nat. de los dioses* II 164), el bien del Todo no siempre coincide con el bien de algunas de sus partes, sino que, a veces, la finalidad última de la naturaleza escapa a nuestra perspectiva antropocéntrica. Cf. *infra*. n. 296.

[256](#) Como es habitual en él, Crisipo radicaliza hiperbólicamente el abismo que media entre la mayoría de los necios y el ideal de sabio estoico, que él mismo reconoce no haber alcanzado jamás. Pero ello no quiere decir que sea irrealizable. Plutarco ve en estos recursos paradójicos de los estoicos una contradicción entre el pesimismo moral de Crisipo (en el sentido en que lo entiende Plutarco: el sabio estoico no existe en ninguna parte) y su optimismo cósmico, fundado en la convicción de un gobierno providente del mundo encaminado hacia los mejores fines (que para Plutarco son siempre los de la humanidad): véase BABUT, *Plutarque...*, págs. 298-299.

[257](#) Cf. CIC., *Sobre la nat. de los dioses* 111 71 y 79.

[258](#) EURÍP., *Heracles* 1245. Cf. PLUT., *Noc. com.* I063D.

[259](#) Los Pitagóricos reverenciaban el gallo blanco porque, como mensajero de las horas, estaba consagrado a la diosa de la luna o al mes: cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 670C-D; DIÓG. LAERC., VIII 34; JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras* 84 y 147. Según CHERNISS (*Plutarch 's Moralia...*, pág. 539, n. b), los Pitagóricos aquí aludidos podrían ser neopitagóricos contemporáneos de Plutarco (cf. *Charlas de sobremesa* 727B-C), no necesariamente de Crisipo; ello no es obstáculo para que el pensamiento teleológico de Crisipo constituya una burla genérica de cuantos aconsejan la abstinencia de ciertos animales (cf *supra*, n. 173).

[260](#) SVF, III 705 (pág. 177, 3-7).

[261](#) El canto del gallo que, al despertamos, nos saca del lecho (*léktron*), daría origen etimológico al nombre de este animal (*alektryén*), según ATENEO, IX 374d. Cf ARISTÓF., *Aves* 488-492.

[262](#) Cf ARISTÓF., *Avispas* 794 y PLUT., *Cómo sacar provecho de los enemigos* 87A-B.

[263](#) Cf. Eliano, *Varia Historia* II 28.

[264](#) Cf. PLUT., *Col. conv.* 729F-730A; PORF., *Sobre la abstinencia* I 10-11.

[265](#) En el sistema estoico, Zeus es una metáfora del principio racional inmanente que gobierna el mundo como artífice divino de todas las cosas. A esta divinidad impersonal, que es el principio activo del Universo (y que, como realidad física, *espneüma* o ‘hálito vital’ incardinado en la materia), Plutarco contrapone, en un contraste voluntariamente marcado, el Zeus de la religión cívica, con sus atributos tradicionales: para los epítetos de ‘Salvador’ y ‘Procreador’, cf. Ps.-ARISTÓT., *Sobre el mundo* 397 b 20-22; los epítetos restantes están implícitos en el relato de HES., *Teogonía* 901-902.

[266](#) *SVF*, II 1177 (pág. 338, 13-18).

[267](#) En el Universo, todo está sometido a un continuo proceso de generación y destrucción (cf. *infra*, n. 324, n. 329), de acuerdo con la «voluntad» de Dios: desde este punto de vista, las catástrofes propiciadas por las guerras forman parte del plan providencial de Zeus, aun cuando los hombres no sepan ver sus implicaciones cósmicas (en este caso, la conservación de un cierto equilibrio demográfico de la especie humana). Véase K. Algra, «Stoic Theology», en INWOOD, *The Cambridge Companion...*, págs. 171-172.

[268](#) Cf *Cantos ciprios*, frag. 1, 1-7; EURÍP., *Electro* 1282-1283, *Helena* 38-41, *Orestes* 1639-1642.

[269](#) La Guerra Médica comprende no sólo la primera y segunda campaña persa de 490 y 480 a. C., respectivamente, sino también las posteriores campañas de la Liga marítima liderada por los atenienses en el Egeo hasta la firma de la Paz de Calias en 449-448 a. C.: cf. PLUT., *Cimón* 13, 4-5.

[270](#) La Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) dividió a la práctica totalidad de las *póleis* griegas en dos bandos

enfrentados: Atenas y la Liga ático-délica, convertida bajo Pericles en un auténtico imperio marítimo, contra Esparta y la Liga del Peloponeso (cf. PLUT., *Perides* 33, 4; *Fabio Máximo* 29, 3). Sólo la alianza de este segundo bloque con el Imperio persa pudo doblegar el poder naval de Atenas y someterla hasta la rendición final: cf *Lisandro* 14-15.

[271](#) Sobre la gran mortandad causada por la Guerra de Troya, las Guerras Médicas y la Guerra del Peloponeso, cf. HERÓD., VII 20-21; TUCÍDIDES, I 23, 1-3; PLUT., *La desaparición de los oráculos* 413F-414A.

[272](#) Deótaro fue tetrarca de Galacia, región situada en el centro de Asia menor, durante el periodo turbulento de las guerras civiles de la Baja República (murió en 40 a. C.). Su alianza con Pompeyo en la guerra mitridática fue premiada con la concesión del título de rey. Sobrevivió a la caída de aquél en Farsalia, mas fue confirmado por César en el trono. Con todo, no pudo evitar ser acusado ante César de atentar contra su vida: su abogado fue Cicerón, cuyo discurso de defensa se ha conservado (*En defensa del rey Deótaro*). Plutarco habla de Deótaro en varias de sus biografías: *Pompeyo* 73, 6; *Catón el Joven* 15, 1-3; *Antonio* 63, 5; *Craso* 17, 2; *Bruto* 6, 6.

[273](#) Plutarco deja a un lado el comentario con el que concluye el capítulo anterior y retoma el argumento mencionado al principio de dicho capítulo, esto es, que, al instigar guerras. Dios promueve los vicios.

[274](#) Cf. PLAT., *República* 373d-e y *Fedón* 66c-d.

[275](#) Dios, como Razón ínsita en la naturaleza, es incompatible con el vicio. Por eso, su voluntad sólo puede querer el bien: cf. SÉN., *Cuestiones naturales* I 3, *Epíst.* 95, 48-50.

[276](#) Cf. *supra*, 1049B.

[277](#) EURÍP., *Belerofonte*. frag. 292, 7 NAUCK: véase la misma cita en PLUT., *Cómo debe el joven escuchar a los poetas* 21 A.

[278](#) EURÍP., *Arquelao*, frag. 254, 2 NAUCK: véase la misma cita en Plut., *Esc. poet.* 20D.

[279](#) Recreando un fragmento de HERÁCLITO (B 125 DIELS-KRANZ), Crisipo compara el mundo a un fármaco sagrado (el *kykeōn* eleusino), cuyos elementos sólidos representarían el sustrato material del Universo y el líquido que lo agita el principio activo que con su movimiento eterno da forma a la materia. Este movimiento imperecedero es uno de los rasgos sobresalientes de la concepción estoica del Destino: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* IX 75-76 = *SVF*. II 311; TEODORETO, *Sobre cómo curarse de las pasiones de los paganos* VI 14 = *SVF*. II 916a.

[280](#) *SVF*, II 937 (pág. 269, 4-7).

[281](#) El mundo en su totalidad está sometido a la ‘economía’ o administración de una naturaleza viva, racional e inteligente que está en todas partes (Naturaleza Común o Universal) y que se sirve de las naturalezas particulares para alcanzar los fines previstos por su gobierno cósmico: cf. ALEJ. AFROD., *Sobre el destino* 22, págs. 191, 30-193, 2 BRUNS = *SVF*, II 945a.

[282](#) *SVF*. II 937 (pág. 269, 7-10).

[283](#) *SVF*. II 937 (pág. 269. 10-12).

[284](#) Cf. *infra*. 1050C-D. 1056C; PLUT., *Noc. com.* 1076E. Para el concepto de ‘Naturaleza Universal’, cf. *supra*. n. 40, n. 281.

[285](#) Cf *SVF*. I 176, II 1024 y 1076.

[286](#) *Iliada* 1 5. Cf. PLUT., *Esc. poet.* 23D.

[287](#) Hay aquí una referencia elíptica al movimiento incausado de los átomos (*clinamen*) y sus consecuencias en la doctrina epicúrea del libre albedrío y la responsabilidad moral. El *clinamen* es una desviación imprevisible del movimiento natural de los átomos a través del vacío, que se produce en caída libre vertical y con velocidad uniforme. Sin tal desviación lateral u oblicua, sería imposible que los átomos

entrechocaran y se combinaran entre sí para formar cuerpos compuestos o para disgregar dichas estructuras corpóreas; en definitiva, para generar la infinitud de los mundos preconizada por los epicúreos. En el terreno ético, que es el que de interesa aquí a Plutarco, el *clinamen* permitía salvar la libertad y la responsabilidad moral del ser humano en el uso de su voluntad, puesto que el factor impredecible de tal movimiento (que afectaba también a los átomos del alma) liberaba a los impulsos de ser esclavos de un rígido determinismo. Con todo, la relación entre el *clinamen* y la libertad de la volición no está presente en ningún texto superviviente de Epicuro, sino en autores posteriores (LUCRECIO, *Sobre la naturaleza* II 251-293; CIC., *Sobre el destino* 18 y *Sobre la naturaleza de los dioses* I 69); PLUTARCO no es una excepción: *Sobre la inteligencia de los animales* 964C, *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* 1015B-C. De ser cierto, el testimonio de Plutarco en el presente pasaje abonaría la hipótesis de que Epicuro afrontó el problema del libre albedrío desde la perspectiva de la doctrina del *clinamen*, posibilidad que no tenemos documentada en los fragmentos y cartas que de él nos han llegado. Pero, como apunta CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, pág. 548, n. c), no conviene olvidar que, en *Epístola a Meneceo* 133-134, EPICURO polemiza contra el determinismo sin recurrir al movimiento lateral de los átomos y que otros textos doxográficos (por ejemplo, PLUT., *Sobre los oráculos de la Pitia* 398B) exponen el *clinamen* epicúreo sin extraer ningún corolario ético. Es probable que esta teoría fuera elaborada por Epicuro principalmente para dar una respuesta al reproche lanzado por ARISTÓTELES contra el atomismo de Demócrito (*Física* 215b21-22 y 216a 19-21) y demostrar que el movimiento de los átomos en el vacío no es un obstáculo para la formación de los mundos (EPIC., *Epístola a Heródoto* 46, 7-10 y 61).

[288](#) Cf. *Deberes del matrimonio* 139E y *Charlas de sobremesa* 712A: es un eco de PLAT., *Fedro* 240e.

[289](#) Que Zeus no sea cómplice de la maldad, o de ninguna ‘infamia’ (esto es, de cualquier acto indigno de su naturaleza y de su voluntad de castigo: el término griego utilizado por

Plutarco es *tó aischrón*) significa para Crisipo que no transige con el vicio de los hombres y por ello lo castiga ejemplarmente. Ahora bien, si la virtud y el vicio son pares de contrarios lógica y ontológicamente interdependientes en el sistema cósmico de los estoicos (Cf. PLUT., *Noc. com.*, n. 125), ello no es una objeción contra el hecho de que ambos sean el resultado de nuestras decisiones morales, libres y responsables. La responsabilidad moral del ser humano es compatible con la doctrina del Destino y la Providencia en el estoicismo: cf. *infra*, n. 384. Según BABUT, (*Plutarque...*, págs. 298-299), la Teodicea de Crisipo no puede superar esta contradicción con el concepto estoico de un Dios que, como principio activo de la realidad, dirige y controla todo cuanto sucede en el mundo.

[290](#) *SVF*, 11 937 (pág. 269, 22-28).

[291](#) En el estoicismo, el ‘estado’ (*schésis*) designa la manera de ser de un cuerpo condicionada por circunstancias externas y contingentes (‘estar de pie’ o ‘estar sentado’). Frente a los estados de los cuerpos, los ‘hábitos’ (*héxeis*) son maneras de ser estables que provienen de actividades de nuestra propia naturaleza (tanto las cualidades primarias de un ser como las cualidades adquiridas a lo largo de su desarrollo, como, por ejemplo, las enfermedades físicas, las enfermedades del alma —esto es, las pasiones—, las artes o habilidades técnicas de cada cual, etc. Al contrario que Aristóteles, quien definió la virtud como un ‘hábito electivo’, los estoicos reservaron para las virtudes la denominación de ‘disposiciones’ (*diathéseis*), puesto que las virtudes son estados consistentes que no admiten ni un más ni un menos de intensidad, mientras que entre los hábitos hay diferencias de grado. Cf. SIMPLICIO, *Comentario a las ‘Categorías’ de Aristóteles*, págs. 237, 25-238, 12 KALBFLEISH = *SVF*, II 393 (pág. 130, 2-8); véase FORSCHNER, *Die Stoische Ethik...*, págs. 63-64. Si aquí Plutarco llama ‘estados’ a los vicios y a las pasiones, que para los estoicos no son sino ‘hábitos’, es porque utiliza la palabra ‘estado’ en un sentido diferente (‘cualidad de permanecer estático’, opuesto a ‘en movimiento’), que es posible rastrear en los textos estoicos

(*SVF*, II 390, pág. 128, 33-34): véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, II, pág. 181.

[292](#) Las acciones morales son movimientos en la medida en que nacen de un impulso, ya sea recto (dando lugar a acciones rectas) o errado (produciendo errores morales). Cf. *supra*, n. 70.

[293](#) Desde el capítulo anterior (cf. 1050C) en adelante, en los que Plutarco critica las supuestas inconsistencias del estoicismo antiguo en tomo al problema del mal en el mundo, hemos traducido por «mal» o «maldad» el término *kakia* cuando su polo opuesto es el bien en un sentido universal, mientras que hemos optado por el vocablo «vicio» cuando la oposición se establece entre el mal moral y el bien moral (vicio/virtud), en un plano restrictivamente ético.

[294](#) Cf. *supra*, 1040C, y n. 110. Según BABUT, *Plutarque...*, págs. 289-290, Plutarco equipara en un mismo plano la maldad que constituye objeto del castigo de Zeus y el mal justificado por la economía del Universo, no desprovisto de utilidad (cf. *infra*, n. 296); en realidad, la maldad que Zeus castiga la produce la debilidad de los seres humanos y es precisamente el castigo divino lo que garantiza que tampoco esté exenta de utilidad. Sin embargo, la denuncia de Plutarco podría estar fundada en el hecho de que también la maldad humana acaba siendo integrada en el plan providencial de Zeus: cf. *infra*, n. 298.

[295](#) *SVF*, II 1176 (pág. 338, 3-9).

[296](#) Acerca de la economía universal, que rige los fines últimos de la Providencia estoica, cf. *supra*, n. 267, n. 281. Esta idea de que la Providencia persigue el bien del todo y que las partes han de subordinarse a él tiene raíces platónicas (cf. *Leyes* 903b-d) y es compartida por un medio-platónico contemporáneo de Plutarco como MÁXIMO DE TIRO, 41, 4 g. En este sentido, para los estoicos la existencia del mal no sólo estaba implicada en la existencia del bien (Cf. PLUT., *Noc. com.*, n. 125), sino que, en cierto modo, formaba parte del

plan providencial de la Naturaleza Universal y no era inútil respecto al conjunto del Universo: cf. *infra*. n. 298.

[297](#) *SVF*, II 1181b (pág. 339, 15-19). Cf. PLUT., *Noc. com.* 1065A-B, donde Plutarco cita el mismo extracto de Crisipo con ligeras variantes textuales.

[298](#) Cf. PLUT., *Noc. com.* 1066D; AULO GELIO, VII 1, 1-6 (*SVF*. II 1169) y 7-13 (*SVF*, II 1170). El mal se despliega para Crisipo en dos campos de actuación. Por un lado, es fruto de la libertad moral del ser humano. En este sentido, si se contempla *sub specie aeternitatis*, su incidencia sobre el conjunto del Universo no sólo no es relevante, sino que, además, ni siquiera resulta inútil ni perjudicial, pues la Naturaleza Universal encauza el mal moral para que colabore con el bien del mundo como un todo: si el mal se genera de acuerdo con la Razón de Zeus, como afirma Crisipo con frecuencia, esto no significa otra cosa sino que su administración cósmica no contraviene los designios universales de la Providencia: cf. CLEANTES, *Himno a Zeus* 15-24 = *SVF*, I 537 (pág. 122, 11-9); CLEM. ALEJ., *Misceláneas* I 17, 81, 1-3 = *SVF*, II 1184. Por otro lado, según se desprende del testimonio de Aulo Gelio (no sólo el fragmento citado *supra*, sino también *SVF*, III 1170), es evidente que Crisipo también pensaba en el mal como si fuese una contrapartida inherente al bien, que se genera por una suerte de «efecto colateral» (*katá parakolouúthésin*), no previsto por la Providencia en su voluntad creadora pero perfectamente asumido en la administración de la Naturaleza Universal. El ejemplo de la causa final de la generación de la cabeza humana, extraído nada menos que del *Timeo* de PLATÓN, es una muestra palpable de la posibilidad de que coexistan en el sistema estoico un mal cósmico, no querido por la Providencia pero no por ello menos inevitable, y un mal moral cuya única responsabilidad recae en los seres humanos. Esta idea es cercana a otra de las tesis que, en otro nivel, propone Crisipo para explicar ciertos accidentes en el gobierno cósmico: la de que, a veces, se producen algunos descuidos en la administración del Universo, explicables por causas varias:

Cf. PLUT., *Contr.* 1051B-D y notas 306-309. Véase ALORA, «Stoic Theology»..., págs. 171-172.

[299](#) Los seguidores de Arcesilao en la Academia media: cf. *supra*, cap. 10, 1035F-1037C.

[300](#) Acciones morales y atributos propios de los necios: sobre la inutilidad del necio, cf. *supra*, n. 74; acerca de su incapacidad para dar y recibir beneficios, cf. *supra*, n. 128; la infelicidad es su nota vital característica: cf. *supra*, n. 133.

[301](#) *SVF*, II 1182 (pág. 340, 11-12).

[302](#) Filosofar significa cultivar y ejercitar la razón práctica que constituye la virtud (el único bien moral para nosotros); en ese sentido, es una empresa dirigida a la eliminación del mal moral (el vicio).

[303](#) Para Plutarco, la misión filosófica de Crisipo se contradice en primer lugar con su propia doctrina de que no es necesario eliminar por completo el mal puesto que, en caso contrario, tampoco sería imaginable el bien. En segundo lugar, se contradice con Dios porque éste se opone a algunos actos injustos, no a todos, justo lo contrario de cuanto hace Crisipo cuando guía a los hombres por la senda de la virtud; téngase en cuenta a este respecto que las virtudes se implican unas a otras (cf. *supra*, n. 211) y que, por eso, no tiene sentido oponerse a unos vicios y dejar intactos otros.

[304](#) Cf. *supra*, I038C y n. 80. Si los dioses no se oponen por igual a todos los actos injustos, ello quiere decir que, contra la opinión de Crisipo, no todos los errores morales son iguales.

[305](#) Cf. *supra*. 1050C.

[306](#) *SVF* II 1178 [pág. 338 29-33). Por el bien de la ciudad cósmica en su conjunto (cf. *SVF*. II 1171 [pág. 336, 35-38]), Crisipo llega a admitir que, a veces, ciertas adversidades sobrevienen inmerecidamente incluso a los hombres virtuosos. Acerca de las diversas explicaciones que los estoicos daban de tales accidentes en el plan providencial de la naturaleza, que no forman parte de los designios originarios de la voluntad

divina, cf. *infra.* notas 307-309 y BABUT, *Ptutarque...*, págs. 291-293. En cualquier caso, se trata de desgracias que caen en suerte (*symptōmata*) a ciertos individuos o colectividades, no del mal en sí mismo, cuya presencia en el mundo tiene una definición netamente diferenciada de aquéllas (cf. *supra.* notas 296-298): véase BABUT, *Plularque...*, págs. 287-288 y 294. Para una interpretación distinta de este texto, véase LONG, *La filosofía helenística...*, págs. 167-168.

[307](#) Cf. CIC., *Sobre la natur. de los dioses* II 167, 111 86: los dioses no se preocupan de las menudencias, sino de las cuestiones importantes en la economía universal. Según LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 332, esta explicación del mal, así como la que recurre a los demonios malignos (cf. *infra.* n. 308), podrían ser tan sólo hipótesis tentativas de Crisipo.

[308](#) Como defensor de la Providencia divina, Crisipo admitía la existencia de demonios, es decir, seres intermedios entre los dioses (los astros del mundo supralunar, hechos del mismo fuego que da vida a nuestras almas) y los hombres, con quienes, aun siendo superiores en fuerza y poder, tienen en común su naturaleza asequible a las pasiones. Los demonios son asignados por los dioses en tareas de intendencia, como supervisores de la voluntad divina, tanto en su vertiente benefactora como punitiva: Cf. PLUT., *isisy Osiris* 360D-E = *SVF.* II 1 103; *La desaparición de los oráculos* 419A = *SVF.* II 1104; *Cuestiones romanas* 276F-277A (no recogido por VON ARNIM en *SVF*). En estos pasajes, los demonios malvados castigan a quienes han cometido delitos graves, pero nunca a gente inocente ni, por supuesto, a hombres de bien, como aquí parece sugerir Crisipo.

[309](#) Cf. PLAT., *Timeo* 47e-48a y PS.-PLUT., *Dichos de los filósofos* 884F-885A = *SVF.* II 976. En la generación del mundo, plasmada por Platón en el *Timeo*. la Necesidad se somete al orden de la inteligencia providente de Dios pero, a veces, la naturaleza rebelde del receptáculo (el molde donde el Demiurgo plasma las ideas eternas para crear sus imitaciones visibles, es decir, el mundo del devenir) o, según los estoicos (en la lectura platonizante que de su doctrina hace Galeno: cf.

infra), la necesidad ineluctable que tiene la naturaleza de trabajar con un material imperfecto y no cualificado (el principio pasivo) produce en la ordenación del mundo defectos y desviaciones que impiden al Universo alcanzar una perfección absoluta en todas sus partes: cf. GAL., *Sobre el uso de las partes del cuerpo humano*, vol. 3. págs. 354, 15-355, 15 KÜHN = *SVF*, II 1136a. Sin embargo, es difícil asumir la interpretación de Galeno porque el principio pasivo de los estoicos es absolutamente moldeable por el principio activo y no puede producir nada por sí mismo: véase BALDASSARRI, *Gil opuscoli...*, I, págs. 116-117, n. 90. Lo más probable es que, como en los ejemplos anteriores, Crisipo apunte a la Necesidad como hipótesis de trabajo, susceptible de ser analizada con cierto detenimiento antes de ser desestimada.

[310](#) Cf. *supra*, 1050F, n. 296.

[311](#) La muerte de Sócrates, condenado a beber la cicuta por sus conciudadanos en 399 a. C., está descrita con toda su emotiva grandeza por PLATÓN en su diálogo *Fedón*. Cf. además PLUT., *Nicias* 23, 4; *Contra Colotes* 1126B.

[312](#) Como el propio personaje, la muerte de Pitágoras, ocurrida en torno al final del siglo vi a. C., está inmersa en la leyenda: una de las versiones románticas que se contaban en la Antigüedad es la de que fue quemado vivo por los partidarios de Cílón cuando celebraba asamblea con sus compañeros en una casa de Metaponto (cf. PLUT., *Sobre el demon de Sócrates* 583A). Lo más probable es que la revuelta aristocrática de Cílón contra las camarillas pitagóricas que controlaban el poder político en Crotona lo hicieran huir hacia Metaponto, donde, al parecer, se refugió en un templo de las Musas y murió de hambre (es la versión de Dicearco en DIÓG. LAERC., VIII 40). Aporta ambas versiones PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 57.

[313](#) La muerte de Zenón de Elea (hacia la mitad del siglo v a. C.), amigo y discípulo de Parménides, se cubrió de anécdotas sobre su tenaz resistencia al tirano Démilo (que, en otras fuentes, recibe otros nombres) y a las torturas que le infligió. Cf. DIÓG. LAERC., IX 26-27; CIC., *Sobre la nat. de*

los dioses III 82; PLUT., *Sobre la charlatanería* 505D; *Contra Col.* I126D-E.

[314](#) Se trata del dramaturgo trágico Antifonte, ejecutado por el tirano Dionisio I de Siracusa en la primera mitad del siglo iv a. C. (cf. ARISTÓT., *Retórica* 1385a 10-13; PLUT., *Cómo distinguir a un adulator de un amigo* 68A-B). Algunos de sus episodios biográficos han sido erróneamente atribuidos a Antifonte de Ramnunte, el orador ático, por fuentes posteriores (Ps. PLUT., *Vidas de los diez oradores* 833B).

[315](#) Para la postura de Epicuro en tomo a la Providencia, cf. *supra*, n. 23 y 1043B, n. 154.

[316](#) Epicúreos y estoicos sostenían que la existencia de los dioses no era una cuestión de fe, sino de conocimiento empírico. Según EPIC., *Epístola a Meneceo* 123, de los dioses tenemos una evidencia clara y distinta, puesto que las imágenes de esos seres felices y eternos afluyen al entendimiento tanto en la vigilia como en los sueños y éstas no pueden provenir sino de los dioses mismos; a partir de tales imágenes (*eídōla*) se configura la ‘prenoción’ (*prólēpsis*) de los dioses que tienen todos los pueblos de la tierra. Para Crisipo, el *consensus omnium* también constituía una prueba de la existencia de Dios, pero la noción de la divinidad no estaba menos anclada en las tendencias naturales del entendimiento humano: la noción de Dios era en la lógica estoica una ‘prenoción instintiva’ (*prólēpsis*: cf. *supra*, n. 130) que el hombre reconocía de forma inmediata; igual que le era posible reconocerse afín a otros seres humanos gracias a la razón, era capaz de sentir, por contraste con su estado de finitud y de privación, la afinidad que le ligaba a un ser racional perfecto y eterno, providente y benévolo con la humanidad: cf. CIC., *Sobre la nat. de los dioses* II 12; Sén., *Epíst.* 117, 6. La polémica entre Crisipo y Epicuro era, pues, un choque entre dos prenociones de Dios diametralmente opuestas: frente a los dioses felices y ociosos de Epicuro, los estoicos contraponían dioses artífices y providentes.

[317](#) Cf. PLUT., *Noc. com.* 1075E.

[318](#) Las divinidades sirias femeninas eran célebres por su crueldad inhumana; el Dios de los hebreos por su extremo rigor hacia el pueblo elegido. Cf. PLUT., *Sobre la superstición* 169C, 170C-D.

[319](#) Desde Jenófanes de Colofón en adelante (s. VI a. C.), la idea de lo divino fue sometida en la cultura griega a un proceso continuo de purificación de las debilidades e imperfecciones demasiado humanas que los dioses exhibían en la tradición poética inaugurada por Homero.

[320](#) Cf. PLUT., *Noc. com.* 1074E-1075A.

[321](#) Antípatro de Tarso es el último representante del estoicismo antiguo: en torno a la mitad del siglo II a. C., sucedió a Diógenes de Babilonia en la jefatura de la escuela en Atenas y fue el maestro de Panecio, quien introdujo puntos de vista significativamente heterodoxos respecto de la línea representada por Zenón y Crisipo, hasta entonces seguida sin demasiadas desviaciones. La noción de la divinidad que aquí defiende Antípatro, que usa indistintamente el singular y el plural para referirse a lo divino, no contradice necesariamente las ideas de Crisipo sobre Dios si sus atributos son los de la ‘sustancia divina del mundo’ (el fuego), que es ingénita e imperecedera, no los del mundo generado a partir de ésta (cf. *infra*, n. 323): véase BABUT, *Plutarque...*, pág. 461, n. 1; BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, I, pág. 118, n. 93.

[322](#) ANTÍPATRO, frag. 33 (*SVF*, III, pág. 249, 10-15).

[323](#) Los atributos esenciales del Dios de los estoicos no difieren básicamente de los del Demiurgo platónico (bueno y providente: cf. *Timeo* 29e-30a), con la significativa salvedad de que para aquéllos Dios, como alma del mundo (cf. *infra*, n. 324), es corpóreo: un fuego extremadamente sutil y liviano que está en todas las cosas en muy variadas proporciones, lo mismo que el cuerpo de cada individuo es permeable al alma individual (cf. *supra*, n. 148). Véase BABUT, *Plutarque...*, págs. 441-443.

[324](#) Si el Universo es, según los estoicos, un organismo vivo compuesto de cuerpo y alma (*SVF*, II 633-645), Dios es el ‘principio rector’ (*hégemonikón*) del alma del mundo, el fuego primordial del que todo proviene y en el que todo se consume cuando tiene lugar la ‘conflagración universal’ (*ekpyrósisis*). La doctrina de la conflagración universal es decisiva para la intelección de la doctrina física estoica y, en particular, de su concepción de la divinidad: cf. *infra*, 1052C, 1053B y *SVF*, II 596-632. El incendio del Universo convierte todo cuanto existe en alma del mundo y da paso al renacimiento de un nuevo ciclo cósmico, a medida que el progresivo descenso de la temperatura transforma el fuego primordial en los restantes elementos, reinstaurando el orden concreto del mundo visible (*diakósmēsis*). De ahí que haya un solo Dios eterno e imperecedero —el fuego como *hégemonikón* del mundo, en su ilimitada extensión—, pero muchos dioses perecederos, fruto de la generación del mundo: por un lado, los astros del cielo, copartícipes de la materia ignea divina, y, por otra, el mundo generado a partir del fuego. Estos dioses son perecederos porque se reabsorben cíclicamente en el fuego primigenio, y de ellos no puede decirse que sean mortales porque, en sentido estricto, no mueren (la muerte es una separación del alma y el cuerpo: cf. *infra*, 1052C, y n. 331), sino que son subsumidos periódicamente en el alma del mundo. A su vez, la Providencia de Zeus no es invalidada sino revalidada por la destrucción del mundo, ya que, en sentido estricto, Zeus se retira en la Providencia cuando empieza a administrar un nuevo ciclo cósmico (cf. *Noc. com.* 1077D-E): véase J. MANSFELD, «Theology», en ALGRA-BARNES-MANSFELD-SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History....* págs. 468-469.

[325](#) *SVF*, II 1049a (pág. 309, 18-25). Cf. PLUT., *Noc. com.* 1075A-C; *Des. orac.* 420A.

[326](#) ANTÍPATRO, frag. 34 (*SVF*, III, pág. 249, 18-20).

[327](#) La crítica plutarquea de la postura de Epicuro en tomo a la Providencia está desarrollada por extenso en *Vid. plac. Epic.* 1100E-1101C, 1103D y *C. Col.* 1108C.

[328](#) *SVF*, II 1068 (pág. 313, 23-25).

[329](#) Como sugiere ZANATTA (*Le contraddizioni...*, págs. 388-390, n. 2), la clave para la correcta interpretación del pensamiento de Crisipo sobre la nutrición de los dioses está en el triple significado que los estoicos asignaban al *kósmos* (cf. DIÓG. LAERC., VII 137-138 = *SVF*, II 526): en primer lugar, el mundo (o Zeus) es la sustancia universal divina e imperecedera (el fuego), que cíclicamente consume en sí mismo todas las cosas y de nuevo de sí mismo las genera; en segundo lugar, el mundo es el ordenamiento dinámico del Universo por medio de la incesante transformación recíproca de los elementos; en tercer lugar, el mundo es la conjunción de ambas realidades. Desde este punto de vista, es natural que Crisipo subraye la idea de que el sustento de los dioses, habitantes del mundo generado (*kósmos* en su segunda acepción), no es en absoluto comparable al sustento de Zeus y el mundo (*kósmos* en su primera acepción). De un lado, los dioses no son completamente autosuficientes; presos de la generación y de la corrupción, necesitan de alimento para mantenerse cohesionados (cf. *infra*. 1053A y n. 345). De otro lado, la sustancia divina de Zeus es una magnitud fija: no necesita nada fuera de sí misma porque nada hay fuera del mundo sino vacío; por eso, su sustento sólo puede ser garantizado a costa de la consunción del mundo generado: véase D. FURLEY, «Cosmology», en ALGRA-BARNES-MANSFELD-SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History...*, pág. 439.

[330](#) *SVF*, II 604 (págs. 185, 45-186, 3). Cf. Plut, *Noc. com.* 1075B y 1077D.

[331](#) Cf. *SVF*, I 145 (págs. 39, 32-40, 2), II 790 (pág. 219, 24-28). Esta definición, aunque con otras implicaciones metafísicas, proviene en última instancia de Platón: cf. *Fedón* 67d y *Gorgias* 524b.

[332](#) Cf. *supra*, n. 324.

[333](#) *SVF*, II 604 (pág. 186, 4-7).

[334](#) Cf. Plat, *Timeo* 33c8-d3. Pese a la *imitado* platónica, este texto sólo despliega su plena significación en el contexto del pensamiento estoico. Si tomamos como término de referencia la tercera acepción que los estoicos predicaban del mundo (mundo como Zeus ígneo + mundo como reordenación de los elementos a partir del fuego), este pasaje se interpreta sin excesivas dificultades: el mundo es autosuficiente por las razones expuestas *supra*, n. 329; y se nutre de sí mismo en dos sentidos: en primer lugar, el fuego primordial, que es la sustancia del mundo, constituye el alimento y la semilla de un nuevo ciclo cósmico; en segundo lugar, en la conflagración, el mundo reabsorbe y transforma en sí mismo todas las cosas que de sí mismo habían sido generadas.

[335](#) La crítica de Plutarco está sesgada desde el principio por los presupuestos biológicos (nutrición = crecimiento; autonutrición = mengua) con que interpreta los fenómenos cósmicos relativos a la doctrina estoica de la conflagración universal y de la generación del mundo. Es evidente que esta perspectiva de análisis simplifica en exceso la cosmología de Crisipo, que trataba de dar cuenta con seriedad del desafío quizá más exigente al que se enfrenta todo ejercicio filosófico: el de la unidad y la pluralidad del ser.

[336](#) Plutarco parafrasea las palabras de PLATÓN en el *Timeo* (33c7-8) para darle la vuelta al argumento de Crisipo de que la autonutrición del mundo no supone el agotamiento ni la extinción del Universo. Pero, en realidad, tanto Platón como Crisipo apuntan a la misma idea: la corrupción de unas partes del mundo se compensa por la generación de otras; la magnitud del mundo es siempre la misma en términos cuantitativos.

[337](#) Cf. *infra*, 1051F. La noción común de Dios, tal como ha sido definida por Antípatro de Tarso, contiene los tres atributos divinos que han sido objeto del análisis de Plutarco: felicidad, indestructibilidad y providencialidad.

[338](#) *Heracles* 1345-1346. Los cuentos aciagos que los poetas narran acerca de los dioses, plagados de uniones ilícitas

y guerras internas, han sido evocados por Teseo en los versos 1316-1319.

[339](#) Cf. *supra*, I052D.

[340](#) La relación tan estrecha que Plutarco establece entre la autosuficiencia de Dios y su felicidad tiene resonancias aristotélicas (cf. ARISTÓT., *Política* 1323b24-26) y fue aceptada por los estoicos: cf. DIÓG. LAERC., VII 147 = *SVF*, II 1021 (pág. 305, 15-17): «Dios es un ser vivo inmortal, racional, *perfecto e inteligente en su felicidad*, inasequible a todo mal, providente con el mundo y con cuanto hay en el mundo».

[341](#) Cf. *infra*, 1053C-D. PLUT., *Noc. com.* 1084D-F, *Sobre el frío como elemento primero* 946C y la crítica de Porfirio en EUSEBIO, *Preparación Evangélica* XV 11, 4 MRAS (textos reunidos en *SVF*, II 806); TERTULIANO, *Sobre el alma* 25 = *SVF*, II 805. Para la noción de ‘hálito vital’ (*pneúma*) en el estoicismo, cf. *supra*, n. 31, n. 148, n. 187. En virtud de su movimiento tensor (cf. *supra*, n. 31), el hálito vital, en sí mismo una mezcla muy sutil de fuego y aire, da forma y cohesión tanto a los seres inorgánicos como a los seres vivos. Pero, dentro del mundo orgánico, no tiene la misma estructura en las plantas y en los seres animados: las funciones vitales de aquéllas son regidas por la Naturaleza Universal (una de las acepciones de naturaleza [*physis*] en el estoicismo es ‘naturaleza vegetativa’, que implica una constitución específica del hálito vital: cf. *SVF*, II 710-712); en cambio, animales y hombres comparten como rasgo esencial el hecho de que su *pneúma*, todavía vegetativo en el embrión, se transforma en alma cuando aquél viene a la luz, y es precisamente el alma la que tiene encomendada en los seres animados la tarea de cuidar de su propia supervivencia.

[342](#) Este juego etimológico se encuentra ya en PLAT., *Crátilo* 399dl0-e3 y ARISTÓT., *Acerca del alma* 405b28-29. Para los estoicos, cf. *SVF*, II 807-808.

[343](#) Cf. *SVF*, II 715, 780, 785, 787.

[344](#) *SVF*, II 579 (pág. 179, 30-34).

[345](#) Sobre el ciclo cósmico del fuego y su trasmutación en los restantes elementos, una doctrina natural que los estoicos tomaron prestada de HERŃCLITO (cf B 31, B 67, B 76 y, sobre todo, B 90 DIELS-KRANZ), cf *SVF*, I 120, 504; II 413, 581, 652, 677. El éter de que está hecho el Sol y los restantes astros, no es el quinto cuerpo, como en Aristóteles, sino una forma especialmente sutil y pura del fuego, que Zenón llamaba ‘fuego artífice’ (*pyr technikón*) y Crisipo ‘éter’ propiamente dicho: cf. *SVF*, I 120, 134, 171, 501a; II 527, 580, 596, 601, 655 y 1067.

[346](#) Cf. *supra*, n. 324.

[347](#) *SVF*, II 605 (pág. 186, 11-15).

[348](#) Tras la conflagración, en que todo es fuego etéreo y racional y, como tal, principio rector del alma cósmica (cf. *SVF*, II 642-644), la naturaleza activa las ‘razones seminales’ (*spermatikoi lógoi*) que generan el mundo de la multiplicidad a partir de la semilla primitiva del fuego (cf. *SVF*, I 98, 497; II 580, 713, 739, 780, 1074): así pues, en el proceso de la *diakósmēsis*, el alma no se presenta pura y sin mezcla, sino que es como un residuo corpóreo dentro de otros cuerpos. Véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 279.

[349](#) Cf. *supra*, 1052F.

[350](#) Plutarco pasa por alto los dos significados del alma en el estoicismo: en sentido laxo, el alma es el hálito vital de todos los seres (como el propio Crisipo hace constar en el pasaje recién citado por Plutarco: el alma de los cuerpos individuales es un residuo del alma del mundo, ínsito en el elemento corpóreo); y, en sentido restringido, el alma es el principio vital de los seres animados (animales y hombres), que los provee de sentidos y facultades perceptivas. Es a esta segunda acepción a la que se aferra Plutarco para acusar a Crisipo de incoherencia.

[351](#) Cf. *SVF*, I 518a-c. Esta doctrina es atribuida a Cleantes, quien la utilizaba como prueba de la corporeidad del alma: si

los hijos se parecen a sus padres no sólo en sus rasgos físicos, sino también en su temperamento y carácter, no es posible que esa semejanza, que como tal es de naturaleza corpórea, haya sido comunicada por un incorpóreo, ya que los incorpóreos no interactúan con los cuerpos: así que el alma es un cuerpo. CICERÓN (*Tusculanas* 1 79) refiere que esta teoría fue el único punto de controversia entre el estoico Panecio y su admirado Platón.

[352](#) Plutarco ignora, no sabemos si consciente o inconscientemente, la doctrina estoica de las ‘razones seminales’ (*spermatikol lógoi*), que despliegan artísticamente las virtualidades de todos los seres en el proceso de generación del Universo (cf. *supra*, n. 348). Esta teoría permite asimismo explicar de forma coherente la naturaleza hereditaria tanto de los rasgos físicos como caracteriológicos de las personas. En efecto, el semen del hombre, una especie de *pneúma* disuelto en sustancia líquida y conectado a través del alma a todas las partes del organismo (cf. DIÓG. LAERC., VII 158-159 = *SVF*, II 741), contiene virtualmente las ‘razones seminales’ no sólo del padre, sino de toda la estirpe, destilando una síntesis única de rasgos físicos y cualidades morales que se va transmitiendo de generación en generación. En el momento del nacimiento, cuando el hálito vital del embrión se transforma en alma ‘animal’, el *pneúma* activa en el recién nacido los rasgos hereditarios potencialmente plasmados en el semen del padre, tanto en el plano físico como en el temperamental, y esto sólo puede hacerlo si el alma ha sido generada.

[353](#) Desde este hipotético punto de vista, el alma adquiriría la semejanza psíquica con sus progenitores por intermediación del cuerpo: si el cuerpo del recién nacido es semejante al de sus padres, el alma, al mezclarse con el cuerpo, también se haría semejante a sus padres.

[354](#) Los estoicos explicaron el equilibrio estático del mundo (esto es, el hecho de que permanezca estable en el mismo lugar del vacío [cf. *infra*, cap. 44] y de que su estructura compacta no se disgregue por efecto de la dispersión de los elementos) como resultado de fenómenos dinámicos. En efecto, todos los elementos sin excepción están provistos por naturaleza de un

movimiento natural hacia el centro, de tal manera que todos los cuerpos, en cuanto tales, tienen peso. Pero, por otro lado, el peso de los elementos es variable: por ejemplo, en relación con los elementos más pesados, como la tierra y el agua, el fuego y el aire son elementos ligeros o, si se quiere, ingrávidos. Por su ligereza relativa, fuego y aire ocupan las regiones superiores del Universo, pero no se dispersan en el vacío infinito gracias a su movimiento centrípeto originario (cf. *infra*, 1055A; *SVF*, I 99 [pág. 27, 31-34]). Así es como hay que interpretar el que Crisipo llamara unas veces al aire elemento ligero o ingrávido (en este caso, se trata de una propiedad relativa) y que, otras veces, dijera de él que no es ni pesado ni ligero: no es pesado, como hemos dicho, en sentido relativo (respecto de los elementos pesados, como la tierra y el agua), y no es ligero en sentido absoluto (pues se mueve naturalmente hacia el centro y, por tanto, tiene peso). Véase Furley, «Cosmology»..., págs. 444-447.

[355](#) Cf. *SVF*, I 99 (págs. 27, 31-28, 1), II 473 (pág. 255, 32-36), 555 (pág. 175, 19-22), 571.

[356](#) Éste es el único testimonio conservado en que Crisipo califica el aire como un elemento ‘ni pesado ni ligero’. En *GAL.*, *Sobre las cualidades incorpóreas* vol. 19, págs. 477, 11-478, 3 Kühn = *SVF*, II 327, esta misma calificación (o ausencia de calificación) se predica de la materia.

[357](#) Cf. *PLUT.*, *Sobre el frío como elemento primero* 948C-949B, 952C-D.

[358](#) Además de la acepción genérica de *héxis* (cf. *supra*, n. 291), que hemos vertido como ‘hábito’ por ser de recurrente aplicación en el campo de la ética, con este término designaban los estoicos, en un uso restringido al ámbito de la naturaleza inorgánica, la ‘fuerza de cohesión’ que determina las cualidades principales de las cosas (dureza, blancura, etc.) según el grado de tensión del *pneúma* o hálito vital incardinado en su interior (cf. *supra*, n. 31). Si Plutarco emplea aquí la expresión ‘vibraciones de aire’ (*aeras*) es porque los propios estoicos a veces denominaban ‘aire’, a veces ‘fuego’ o ‘éter’, a veces ‘hálito vital’ al principio activo

vivificador del Universo, que dinamiza e informa la materia cósmica y que, como entidad corpórea, está constituido de una mezcla especialmente sutil y rarefacta de aire y fuego (según la teoría del *pneúma* articulada por Crisipo): véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, págs. 288-289. El movimiento tensor del *pneúma*, que es de naturaleza ondulatoria y retoma sobre sí mismo, confiere unidad y coherencia a los cuerpos, tejiendo una estructura reticular y vertebrada que va más allá de la simple yuxtaposición de partes discretas o de una combinación de partes contiguas. Esa homogeneidad estable de su constitución interna es precisamente su ‘fuerza de cohesión’: cf. *SVF*, II 368, 391, 458, 473-474, 716, 989, 1013, 1132.

[359](#) *SVF*, II 449 (pág. 147, 40-43).

[360](#) La materia es sustrato pasivo e indeterminado de las cualidades de los cuerpos; el hálito vital (aire), que no puede existir separado de aquélla, moldea y vivifica el sustrato material desde dentro, infundiéndole las cualidades específicas de cada cuerpo. Por eso, Plutarco se refiere a la materia con estas locuciones negativas: «lo que no es...». Véase la definición estoica de materia que Plutarco parafrasea inmediatamente después, 1054A-B.

[361](#) Para las notas características del principio activo de los estoicos, Cf. PLUT., *Noc. com.* 1085C-D: como ‘tensiones de aire’ y ‘vibraciones de hálito vital’, el principio activo es causa eficiente (*aitía*) de los cuerpos cualificados individualmente, potencia (*dynamis*) cohesiva e integradora y modo de ser estable y homogéneo de las cosas (*héxis*).

[362](#) Es decir, al aire.

[363](#) Para los estoicos, el vacío indeterminado se encuentra en el exterior del Universo; el mundo es un *continuum* corporal sin fisuras; cf. *SVF*. I 94-96, II 543. Los estoicos, sobre todo a partir de Crisipo, distinguieron terminológicamente entre el Universo (*tó hólon*), provisto de límites, y el Todo (*tó pân*) ilimitado, que es el Universo y el vacío circundante; cf *SVF*, II 522-525.

[364](#) Para el movimiento de los átomos en la física epicúrea, cf. *supra*, n. 186. Cf. PLUT., *Des. orac.* 425D; *Contra Colotes* 1111B-C.

[365](#) Al recurrir a estos conceptos espaciales, Plutarco utiliza terminología estoica: cf. *SVF*. I 95, II 503-505 y 508. El ‘lugar’ (*topos*), uno de los cuatro incorpóreos del sistema estoico (cf. *supra*, n. 148), es el ‘intervalo espacial’ completamente ocupado por un cuerpo (el espacio del mundo está íntegramente ocupado por cuerpos); el ‘vacío’ (*kenón*), en cambio, es un concepto puramente negativo en la doctrina estoica y, en ese sentido, se define como la privación absoluta de corporeidad, susceptible sin embargo de ser ocupado por un cuerpo (como ocurre con el éter-fuego en la conflagración universal, que se dilata a través del vacío); por último, el ‘espacio’ (*chōra*) es el intervalo en parte ocupado por un cuerpo, en parte vacío: este concepto se aplica propiamente al espacio que, en la configuración actual del mundo, está vacío pero que, en la conflagración universal, es ocupado enteramente por el fuego primordial en que todas las cosas se consumen: cf. *supra*, n. 324, n. 348).

[366](#) *SVF* II 551(pág. 174. 9-17). Cf. PLUT., *La desaparición de los oráculos* 425D-E; *Sobre la cara visible de la luna* 925F-926A.

[367](#) Crisipo se refiere aquí a la naturaleza perecedera del mundo en cuanto *diakósmesis* (cf *supra*. n. 324), sometido como está a un cíclico proceso de destrucción y regeneración. El argumento demostrativo de la destructibilidad del mundo es la doctrina de la conflagración universal, con la que Crisipo declara su acuerdo. Con todo, concede al mundo una suerte de indestructibilidad sucedánea (‘casi indestructibilidad’), motivada por el hecho de ocupar siempre un espacio fijo y estable del vacío.

[368](#) La indestructibilidad, en el pleno sentido de la palabra, es un rasgo esencial de la ‘sustancia’ (*ousía*) o materia prima del Universo, el ‘principio pasivo’ e indeterminado que, unido *ab aeterno* con el principio activo, constituye el ‘ser’ (*ousía*) de todas las cosas y, como tal, no es susceptible de aumento ni

de disminución. Además de su acepción universal, que es la aquí usada por Crisipo, la sustancia lo es también de las partes del cosmos: en este sentido, sí está sujeta a aumento y disminución, pero la suma total permanece idéntica a sí misma. Cf. *SVF*, I 85, 87; II 316-318.

[369](#) La sustancia es eterna por ser uno de los dos principios (*archai*) de todas las cosas; además de este «otro modo» de ser eterna, lo es también accidentalmente, porque ocupa un espacio central y allí permanece por toda la eternidad.

[370](#) La crítica de Plutarco parece en principio fundada, si tenemos en cuenta que cita con escrupulosa literalidad dos pasajes de Crisipo, donde éste afirma expresamente que el mundo y/o la sustancia ocupan un espacio central o intermedio. Esto sólo puede apuntar a un espacio central del vacío circundante. Pero ello supone admitir que, en el vacío, existen vectores espaciales, justo lo que Crisipo había negado cuando criticaba la doctrina epicúrea del movimiento rectilíneo de los átomos. Se han dado varias explicaciones para salvar a Crisipo de esta contradicción flagrante consigo mismo: véanse POHLENZ, *La Stoa...*, I, págs. 146-147, n. 3; SAMBURSKY, *Physics...*, pág. 112; BRÉHIER, *La théorie...*, págs. 44-47; GOLDSCHMIDT, *Le système stoicien...*, págs. 29-30; HAHM, *The origins...*, págs. 260-266; K. ALGRA, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden, Brill, 1995, págs. 336-339; BOYS-STONES, «Locating the cosmos...», págs. 577-585.

[371](#) Esta inferencia de Plutarco sí es totalmente infundada: se trata de una extrapolación arbitraria al centro del vacío del movimiento centrípeto natural de los elementos cósmicos, cuando tal movimiento sólo tiene sentido en el interior del mundo y, por tanto, se dirige hacia el centro no del vacío, sino del Universo. Crisipo apoyaba su tesis de la inmutabilidad local del mundo en la doctrina de la equivalencia de las presiones que ejercen los elementos desde todas sus partes hacia el centro (cf. *SVF*, II 549, 554, y los pasajes citados *infra* por Plutarco en este mismo capítulo). Es en este sentido como hay que interpretar la afirmación de que el espacio central ocupado por el mundo contribuye a su indestructibilidad: si se

desplazase de lugar, sería por efecto de un desequilibrio de las presiones y movimientos tensores que operan en el Universo, que empujaría el mundo en una dirección determinada; pero eso, al mismo tiempo, supondría la inmediata destrucción del cosmos, por no estar garantizada la cohesión interna entre los elementos, que se dispersarían y se disgregarían en medio del vacío.

[372](#) Cf. *supra*, n.354.

[373](#) Acerca de la relación de las partes con el todo en el estoicismo, cf. SEXTO EMPÍR.. *Contra los profesores* IX 336-338, y XI 24. Sobre la perfección del Universo y la imperfección de las partes, véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I. pág. 178.

[374](#) Para el movimiento tensor, cf. *supra*. n. 358.

[375](#) Cf. *supra*, n.354.

[376](#) Crisipo no le atribuye la causa entera de su permanencia, como dice Plutarco, sino la causa accidental, siendo la naturaleza misma de la sustancia la causa esencial: cf. *supra*, n. 369. Por otro lado, las tensiones e inclinaciones que Plutarco recuerda a Crisipo, como si éste no las hubiese tenido en cuenta, son precisamente las causas que el estoico alegaba para explicar la inmutabilidad del mundo en el centro del vacío: cf. *supra*, n. 371.

[377](#) *SVF*, II 550 (págs. 622, 35-623, 4). Según SAMBURSKY (*Physics...*, págs. 112-1 13), este movimiento natural de las partes hacia el centro, incluso cuando están desconectadas del Universo en su conjunto (como si se hiciese vacío alrededor de ellas), es una especie de movimiento inercial intuido por Crisipo.

[378](#) Plutarco interpreta como azar o casualidad el hecho contingente de que la sustancia ocupe un espacio central del vacío. Sobre la incompatibilidad del azar con el punto de vista estoico de la Providencia y del Destino, cf. *supra*. n. 189.

[379](#) Es ésta la célebre definición de ‘posible’ defendida por el dialéctico Diodoro Cronos (cf. *supra*, n. 34, n. 57), que construyó el así llamado ‘Argumento Dominador’ para justificarla (Cf. PLUT., *Noc.com.* 1070D). Este argumento está compuesto de tres premisas de las cuales una es imposible de conciliar con las otras dos, de tal modo que la necesidad de descartar una de las tres conduce a la definición de la posibilidad. Así, en el caso de Diodoro, de las tres premisas propuestas (1. Toda proposición pasada es necesaria; 2. De una proposición imposible no se sigue una proposición posible; 3. Una proposición posible es aquella que no es ni será verdadera), el rechazo de la tercera premisa permite construir un silogismo en el en el que la conclusión necesaria es el enunciado contrario a la premisa rechazada: una proposición (o un evento) posible es aquella que es verdadera o será verdadera. Para rechazar la tercera premisa de su argumento, Diodoro se apoyaba en el hecho incuestionable de que todo evento pasado es necesario (premisa mayor); si hubiera sido posible un evento que no era verdad ni llegaría a serlo en el futuro (tercera premisa rechazada), de lo posible se habría seguido lo imposible (porque tal evento no sucedió), negando así la premisa menor del silogismo, que él consideraba irrefutable. De esta manera, Diodoro sacaba las últimas consecuencias de un problema lógico planteado por ARISTÓTELES en *Sobre la interpretación* 18a34 ss.: si toda proposición es o verdadera o falsa, ningún evento futuro será contingente, sino que todo cuanto sucederá es necesario. Para la polémica antigua sobre el Argumento Dominador de Diodoro, cf. EPICTETO, II 19, 1-9; CIC., *Had.* 11-20 = *SVF*, II 954; Alej. Afrod., *Comentario a los ‘Analíticos primeros’ de Aristóteles*, págs. 183, 34-184, 6 WALLIES. Los problemas de interpretación que plantea este argumento han dado lugar a una literatura secundaria inmensa; destacamos aquí el útil resumen de MATES, *Lógica...*, págs. 68-76 y J. Barnes-S. Bobzien-M. Mignucci, «Logic», en ALGRA-BARNES-MANSFELD-SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History...*, págs. 86-92.

[380](#) A esta definición de ‘posible’ llegó Crisipo negando la segunda premisa de Diodoro (cf. CIC., *Had.* 7 y 14) y

admitiendo la primera y la tercera: así, ciertos sucesos que no son verdad ni lo serán son sin embargo posibles, así como aquellos eventos que, no siendo verdaderos, lo serán en el futuro. El trasfondo de la teoría estoica de las posibilidades tiene connotaciones éticas: muchas posibilidades entran en la ruleta de la existencia, pero las circunstancias concretas de cada caso, aparejadas al Destino (*confatalia*: entre ellas se cuenta la voluntad libre del sujeto), reducen a una sola la que efectivamente tendrá lugar, salvando la concatenación necesaria de causas y efectos que exige la teoría estoica del Destino. Era ésta una forma de salvar la responsabilidad moral del sabio, poniéndolo en la tesitura de tener que elegir entre varias posibilidades de actuación: véase BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, I, págs. 132-133, n. 115. Para la doctrina de los *confatalia*, cf. CIC., *Had.* 30 y *SVF*, II 998a (pág. 292, 28-30).

[381](#) En uno y otro caso, respectivamente, el Destino como necesidad ineluctable de que una proposición verdadera sea siempre verdadera y como imposibilidad invencible de que una proposición falsa deje de ser falsa. Plutarco adapta a la doctrina estoica del Destino como serie o cadena necesaria de causas y efectos (cf. *SVF*, II 925 [pág. 266, 36-37]) las definiciones crisipeas de las proposiciones necesarias e imposibles (cf. DIÓG. LAERC., VII 75-76). En el debate iniciado por Diodoro y continuado por los estoicos, estas proposiciones (posibles, imposibles, necesarias y no necesarias) servían para deslindar los conceptos de posibilidad y necesidad. Sin embargo, Plutarco olvida que para Crisipo una proposición verdadera referida al futuro no por ello es necesaria, a no ser que se vea cumplida: cf. ALEJ. AFROD., *Sobre el destino* 10, pág. 177, 7-14 BRUNS = *SVF*, II 961. Véase BRÉHIER, *Chrysippe...*, págs. 185-191.

[382](#) Se trata de ejemplos tradicionales en el debate sobre la contingencia de los sucesos futuros, que apasionó a los estoicos en su oposición a Diodoro: cf. CIC., *Had.* 12; ALEJ. AFROD., *Comentario a los 'Analíticos primeros' de Aristóteles*, pág. 183, 33-184, 5 WALLIES.

[383](#) Cf. *supra*, n. 53.

[384](#) Con su teoría de las causas, Crisipo trataba de salvar la responsabilidad humana en las decisiones morales, sin que ello supusiera un menoscabo para su doctrina del Destino (*Heimarménē*) como cadena ineluctable de causas y efectos. En cualquier evento, los estoicos distinguían una causa ‘inicial’ o ‘antecedente’ (*prokatartikkē aitía*), que ofrecía el estímulo externo para dar inicio al proceso causal, y una causa ‘completa’ o ‘determinante’ (*autotelēs aitía*), que produce el efecto por sí misma en cuanto que es inherente a la naturaleza del objeto implicado en la cadena causal. El ejemplo típico es el del cilindro rodando por una pendiente: el efecto de rodar es causado inicialmente por la fuerza suministrada al cilindro desde fuera, pero el cilindro no rodaría si su propia naturaleza no fuera esférica; ésta es la causa completa: cf. CIC., *Had.* 41-44 = *SVF*, II 974 (págs. 282, 32-283, 38); Aulo Gf.l., VII 2, 1-15 = *SVF*, II 1000; AUTO Gel., XIX 1, 15-20 = EPICT., frag. 9. Véanse FORSCHNER, *Die Stoische Ethik...*, págs. 90-97; R. J. HANKINSON, «Determinism and indeterminism», en ALGRA-BARNES-MANSFELD-SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History...*, págs. 529-531. Si aplicamos este esquema causal al proceso cognoscitivo, las representaciones son las causas antecedentes del conocimiento y, puesto que nos vienen determinadas, están inmersas en la cadena ineluctable del Destino; sin embargo, es en última instancia el sujeto cognoscente quien decide aceptar o no tales representaciones, dando o no su asentimiento. La causa completa de la aprehensión es, pues, la naturaleza moral de la persona, que, con su mayor o menor fuerza animica, resiste o cede a una representación falsa: cf. CIC., *Had.* 39 = *SVF*, II 974 (pág. 282, 20-32).

[385](#) Cf. *supra*, n. 224. A los sabios, que viven instalados en la verdad, les es imposible ser perjudiciales (cf. *SVF*, III 587-588) y producir falsos asentimientos (cf. *SVF*, III 567), pero eso no les impide decir cosas falsas (que los estoicos distinguían de la acción de mentir, realizada con la intención de engañar) en casos de necesidad y siempre con vistas a un bien superior (cf. ESTOB., II 7, 1 Im, 94-101 = *SVF*, III 554; SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* VII 44-45 = *SVF*, II 132 [pág. 42, 35-39]): tampoco en este caso concreto serían

responsables de perjudicar a los necios, porque las representaciones no producen de forma automática el asentimiento, sino que éste depende de cada cual.

[386](#) Cf. *infra*, n. 396. Igual que al sabio, al Destino le está prohibido ser perjudicial, porque, según los estoicos, se identifica con la Providencia (cf. ESTOB.. I 5, 15, 21-28 = *SVF*, II 913 [pág. 264, 14-21]) y ésta gobierna el Universo con la vista puesta en el bien del mundo y de los seres que en él habitan. Para Plutarco, si el Destino no perjudica a los hombres, tampoco los beneficia, puesto que, en ese caso, toda la vida moral del ser humano (para lo bueno y para lo malo) dependería de nosotros.

[387](#) En realidad, la transferencia del argumento de las representaciones desde el hombre sabio al Destino no está documentada en ninguna de nuestras fuentes y viene seguramente motivada por la estrategia polémica de Plutarco. Esto le lleva a plantear el problema del Destino en Crisipo en unos términos inexactos: o el Destino es causa completa en sí misma pero entonces nuestras representaciones producen automáticamente un efecto necesario, sin que medie el asentimiento, o es causa antecedente pero entonces el Destino no tiene la potencia ineluctable que le atribuye Crisipo. En realidad, éste sostenía que el Destino era la cadena completa de las causas y sus efectos y en su irresistible avance comprendía tanto las causas antecedentes como las causas completas en sí mismas. Por eso Plutarco desarrolla argumentos para los dos supuestos (en el primero se lo atribuye a Crisipo; en el segundo parece tratarse de una interpretación de la doctrina de Crisipo), aunque, al hacerlo, los enfrenta como alternativas de un dilema. Véase la lúcida discusión de esta problemática en Donini, «Plutarco e il determinismo di Crisippo»..., págs. 25-32.

[388](#) *Iliada* XV 109.

[389](#) *Suplicantes* 734-736.

[390](#) Cf. *supra*, 1050A-E y PLUT., *Noc. com.* 1076E. Para la identificación de Zeus con el Destino, cf. *supra*, 1050B y n.

285.

[391](#) Cf. PLUT., frag. 21 SANDBACH. Atropo, una de las Moiras, era etimologizada por los griegos como ‘Sin-vuelta’; Adrastea, una de las ninfas que, en la gruta cretense, cuidó de Zeus niño con sus sirvientes los Curetes, como ‘La Inevitable’; de Determinación (*Peprōménē*) da el propio Plutarco la explicación etimológica: ‘La que impone límites’; finalmente, para Necesidad (*Anánkē*) se proponían diversas etimologías (cf. CHERNISS, *Plutarch’s Moralia...*, págs. 596-597, n. a).

[392](#) Este vocabulario revierte irónicamente contra Crisipo la terminología típicamente estoica del Destino: «se cumplía la voluntad de Zeus» (*Iliada* I 5 [cf. *supra*. 1050B]), verso parafraseado hasta la extenuación por Crisipo; el Destino es también una fuerza determinada y perfectamente cumplida (*SVF*, II 914 [pág. 265, 10-11]); el Destino carece de deficiencia alguna, porque entreteje las causas de cada evento sin deficiencia ni discontinuidad (cf. *SVF*, II 913 [pág. 265, 5-7]).

[393](#) El movimiento del Universo es el Destino como cadena necesaria de causas y efectos, que tiene vigencia plena en todo el mundo. Pero esto se contradice con la restrictiva identificación del Destino con la causa antecedente. Desde este punto de vista, el Destino se parecería más bien a los movimientos particulares, que tropiezan con continuos obstáculos, igual que las representaciones tropiezan con el obstáculo insalvable del asentimiento libre del ser humano.

[394](#) Cf. *supra*, 1050C.

[395](#) Crisipo aceptaba que el asentimiento se produce de acuerdo con el Destino en el sentido de que para que haya actos de asentimiento es necesario el estímulo de las representaciones, que si vienen determinadas completamente por el Destino: cf. CIC., *Had.* 42-44 = *SVF*, II 974 (pág. 283, 12-38).

[396](#) El Destino, que los estoicos identificaban con la Providencia, se contradice consigo mismo porque actuaría contra los designios del buen gobierno universal que se le

supone, ya que produce errores de todo tipo (suposición, engaño y opinión: cf. *SVF*, 11 131, III 548) al obligar al sujeto a enfrentarse a representaciones contradictorias. Sobre la eventual conveniencia de que el sabio estoico suspenda el juicio, cf. *supra*, n. 45.

[397](#) Plutarco parece presumir aquí que el asentimiento es un proceso pasivo por el que el sujeto se hace cargo de una representación cediendo sin más ante ella, pero, como él mismo reconoce en *Sobre la virtud moral* 447A, los estoicos lo consideraban una ‘actividad del principio rector’.

[398](#) Acerca de las contiendas entre estoicos y académicos en tomo a la teoría del conocimiento, cf. *supra*, n. 53.

[399](#) Cf. *supra*, 1036A-B. Era ésta la posición de los académicos Arcesilao y Caméades, quienes, tras rechazar la doctrina estoica de que el asentimiento es necesario para la acción, sostenían que los impulsos surgen directamente de las representaciones, que nos guían naturalmente hacia aquello que nos es propio o afín (*oikeion*): cf. PLUT., *C. Col.* 1122A-D.

[400](#) Crisipo establecía una diferencia radical entre la actitud del sabio y la del necio enfrentados a representaciones seductoras pero falsas: el sabio no dará el asentimiento, sino que guardará cautela hasta decidir sobre la veracidad o falsedad de tales representaciones; el necio, por el contrario, dará el asentimiento por debilidad y su acción estará viciada de antemano, por estar fundada en un asentimiento precipitado. Plutarco parece atribuir a Crisipo la posibilidad de que el necio se vuelque en la acción de un modo por así decir mecánico e irreflexivo, sin haber dado previamente su asentimiento. Desde este punto de vista, la noción de impulso automático hacia los fenómenos, defendida por Arcesilao contra los estoicos, sería reservada por Crisipo para demostrar la completa irracionalidad de la conducta del hombre necio (para toda esta problemática, véase IOPPOLO, *Opinione...*, págs. 134-136). Sin embargo, esta interpretación echaría al traste uno de los puntos clave de la teoría del conocimiento estoica. Otra posible lectura de este pasaje ha sido dada por BABUT,

«Polémique et Philosophie...», págs. 31-33: cuando Dios o el sabio suscitan representaciones seductoras en el necio no lo hacen porque deseen en sí mismo su asentimiento precipitado, sino porque esperan que actúen de acuerdo con la economía del Universo: es claro que si su alma es débil darán su asentimiento precipitadamente y cometerán errores morales.

LOS ESTOICOS DICEN MÁS DISPARATES QUE LOS POETAS

INTRODUCCIÓN

Con el expresivo título de *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* han transmitido los manuscritos de Plutarco este delicioso *jeu d'esprit* que se burla de las más célebres doctrinas estoicas parangonándolas a las más inverosímiles creaciones de la imaginación poética y mítica de los griegos. El *Catálogo de Lamprias* y la tradición manuscrita recogen esta disertación retórica bajo el mismo título, pero en los códices precede al título la fórmula «Resumen de...», dando a entender que se trata de un compendio de una supuesta versión original más amplia. Si damos crédito a esta información, el título listado en el núm. 79 del Catálogo atribuido a Lamprias correspondería a la obra original de Plutarco, perdida casi en su totalidad. Pero, aun así, es probable que Planudes y sus discípulos no acertaran a interpretar correctamente lo que tenían entre sus manos al calificarlo de «resumen», puesto que, como el lector advertirá desde el

principio, el presente texto más bien parece un extracto literal de una parte de la versión original que un compendio de su contenido. Esta sospecha se ve reforzada por el hecho de que los manuscritos de Planudes hayan titulado de forma parecida los dos opúsculos que en la edición planúdea de *Moralia* vienen a continuación del que aquí nos ocupa: *Epítome de la «Comparación de Aristófanes y Menandro»* (perdida) y *Epítome de «La generación del alma en el Timeo»*. Ambos textos, en efecto, desmienten el título que les precede, en el primer caso porque las palabras de Plutarco son introducidas por un compilador anónimo con verbos de lengua en tercera persona; en el segundo, porque el cotejo con la versión original del tratado, conservada por nuestros manuscritos, no deja lugar a dudas de que estamos ante un extracto parcial pero continuo del texto de Plutarco¹.

El núcleo temático que, en la versión conservada de nuestro tratado, vertebraba las mordaces acusaciones de Plutarco está constituido por la imagen popular y tópica del sabio estoico, que tanto en la Antigüedad grecorromana como todavía

hoy se identifica con la figura del hombre impasible ante los reveses de la fortuna (cap. 1), capaz de una metamorfosis milagrosa desde el vicio a la virtud (2 y 4) y que, en medio de la miseria más alienante, se reivindica a si mismo como el más bello, rico y próspero, el más regio y poderoso de los seres humanos (3 y 5-6). Es de presumir, pues, que en la obra original Plutarco desplegara sus ácidas críticas contra los seguidores del Pórtico sin la pretensión de trascender este marco teórico poco ambicioso, constituido por las célebres y manidas paradojas de los estoicos, destinadas sin duda a un público más amplio y difuso que el de las restantes monografías antiestoicas de nuestro autor.

Con todo, el planteamiento singular de esta disertación retórica no es un indicio suficiente para situar esta obra en la juventud de Plutarco, pues no hay que descartar que en su madurez nuestro autor se deleitara componiendo estos discursos para solaz de sus discípulos y lectores. Es plausible al menos, como han pretendido algunos investigadores², considerar esta obrita acaso anterior a *Sobre las nociones*

comunes, contra los estoicos si es que la desdeñosa referencia a las paradojas de los estoicos, contenida en el proemio de ésta última (1060B), refleja la superación de una metodología crítica previamente ensayada por Plutarco en nuestro opúsculo. Pero lo exiguo de la versión parcial que hemos conservado no ayuda en cualquier caso a adelantar una opinión convincente ni sobre esta ni sobre otras cuestiones.

NOTA SOBRE TRADUCCIONES ESPAÑOLAS

Que sepamos, la única traducción al castellano de algunos extractos de esta obrita de Plutarco es la bella versión, enriquecida con comentarios, de Francisco de Quevedo, que fue publicada en Madrid, en el año 1635, bajo el siguiente título: *Epictetoy Phocilides en español con consonantes/ Con el origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco y la defensa de Epicuro contra la común opinión*, Madrid, María de Quiñones, 1635. Los extractos plutarqueos de Quevedo se encuentran en la segunda obra, cuyo título completo es: *Nombre, origen, intento, recomendación y*

descendencia de la doctrina estoica, defiéndose Epicuro de las calumnias vulgares. De la edición que de esta obra se hizo en Bruselas en 1661 hemos consultado el ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional (R/12037). En ella, el título de la segunda obra es más breve (*Nombre, origen, intento, recomendación y descendencia de la doctrina estoica*) y los extractos de Plutarco traducidos y comentados por Quevedo se extienden desde la pág. 148 a 158, correspondientes a los siguientes párrafos de nuestro opúsculo: 1057D8-E4 (*ho dé — análōtos*); 1058B11-C4 (*ek tês — échontas*). Es interesante constatar el hecho de que Quevedo se excusa ante el lector por no extender la defensa de los estoicos contra Plutarco a las tres obras antiestoicas escritas por éste, que aquél conoce y refiere por su título castellano (traducido del latín): *De las repugnancias de los estoicos* (pág. 149); *Compendio del comentario en que se muestra, que los Estoicos escriben cosas más absurdas, que los Poetas* (pág. 149); *De las comunes noticias contra los Estoicos* (pág. 148).

Una edición moderna de esta obra de Quevedo ha sido prometida por E. ACOSTA MÉNDEZ, en su edición de la *Defensa de Epicuro contra la común opinión* de FRANCISCO DE QUEVEDO, Madrid, Tecnos, 1986, pág. LXXI, n. 172. Que sepamos, no ha visto aún la luz.

NOTA SOBRE EL TEXTO

La traducción está hecha sobre el texto griego editado por H. CHERNISS, *Plutarch's «Moralia»*. XIII, 2, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 610-619 (para la tradición manuscrita, véase pág. 609). Nos hemos apartado de la lectura dada por Cherniss en el siguiente pasaje:

	<i>Lectura de Cherniss</i>	<i>Lectura adoptada</i>
1058C	τοῦ τῆς Ἀμαλθείας κέρατος πάντ' ἀφ- θόνως) CHERNISS	τοῦ τῆς Ἀμαλθείας κέ- ρατος) POHLENZ

NOTA BIBLIOGRÁFICA

M. BALDASSARRI, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici: I: Delle contraddizioni degli Stoici. Gli Stoici dicono cose più assurde dei poeti*, trad., intr. e comm. a cura di..., Trento, Verifiche, 1976.

H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia, XIII, Part II: 1033A-10H6B*, ed. with an Engl. transí, by ..., Londres, Heinemann-Cambridge (Massachusetts), Harvard UP, 1976.

M. POHLENZ, *Plutarchi Moralia, vol. VI fase. 2*, recensuit et emendavit ..., editio altera quam curavit addendisq[ue] instruxit R. WESTMAN, Leipzig, Teubner, 1959.

RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ

¹ Cf. H. CHERNISS, *Plutarch's «Moralia»*. XIII, 2, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 606-608.

² Por ejemplo, K. ZIEGLER, *Plutarchus von Chaironeia* = *Plutarco* [trad. it. M^a R. ZANCAN RINALDENI], Brescia, 1965, pág. 154; con ciertas reservas, D. BABUT, *Plutarque et le stoïcisme*, París, 1969, pág. 40.

1. El Ceneo de Píndaro¹ solía someter a prueba su cuerpo insensible e indestructible por el hierro —en la inverosímil imaginación de los poetas —, hasta que al final se hundió bajo [1057D] tierra sin haber recibido una sola herida, «rasgando la tierra con enhiesto pie»². En cambio, el lápita estoico, que ha sido forjado por ellos en el acero de la impasibilidad³, no es invulnerable ni inmune a la enfermedad ni al dolor, pero resiste sin miedo y sin aflicción, invencible e inviolable cuando es herido, maltratado, torturado, en medio de la ruina de su patria, en medio de padecimientos privados⁴. Y mientras el Ceneo de Píndaro no resulta herido si es alcanzado, el sabio de los [E] estoicos, si es encerrado, no está impedido; si es arrojado por un precipicio, no sufre violencia; si es retorcido en el potro, no es torturado; si es mutilado, no recibe daño; si cae por tierra en la palestra, es invencible; si es asediado, es inexpugnable; cuando es vendido como esclavo por los enemigos, es imposible de capturar: no se diferencia en nada de esos navios en cuyo casco figura la inscripción ‘Buen viaje’, ‘Providencia’, ‘Salvación’ o

‘Escolta’, pero son arrastrados, hechos pedazos y volcados por las tempestades.

2. El Yolao de Eurípides⁵ con una súplica, de estar incapacitado para la acción y fuera de la edad, se volvió de repente joven y fuerte para la batalla. En cambio, el sabio de los estoicos era ayer a un tiempo el más feo y el más vicioso de los hombres, hoy de repente se ha transformado hacia la virtud⁶ y [F] de ser un viejo con arrugas, pálido, y, según Esquilo⁷, ha pasado a ser un hombre de porte decoroso, de divino aspecto, de bella figura⁸.

*un lastimoso carcamal con lumbalgia,
desgarrado por el dolor,*

3. También Atenea suprimió de Odiseo las arrugas de la [1058A] cara, la calvicie y la deformidad para que tuviera una hermosa apariencia⁹. En cambio, el sabio de esos estoicos, cuyo cuerpo no ha sido abandonado por la vejez sino que incluso ha agregado y acumulado ⟨molestias⟩ adicionales, si se queda —pongamos por caso— corcovado, desdentado, tuerto, no es ni feo ni deforme ni malcarado¹⁰ ⟨***⟩¹¹. Pues igual que los escarabajos, según dicen,

dan de lado el aceite perfumado y van detrás de los malos olores¹², así también el amor estoico persigue la compañía de los más feos y deformes, pero cuando a causa de su sabiduría mudan a una figura bella y bien proporcionada, les da la espalda¹³.

4. Entre los estoicos, el hombre que —pongamos por caso— es el más vicioso por la mañana, por la tarde es el [B] más virtuoso¹⁴, y, si al acostarse era voluble, ignorante, injusto, intemperante y, ¡por Zeus!, esclavo, pobre e indigente, ese mismo día se levanta transformado en un rey rico y próspero, templado, justo, constante y sabio más allá de la mera opinión¹⁵. Y no es que haya hecho florecer la barba ni el signo de la pubertad¹⁶ en un cuerpo joven y tierno, sino que, en un alma débil, frágil¹⁷, cobarde e insegura, ha adquirido una inteligencia perfecta, una consumada prudencia, una disposición equiparable a los dioses, una ciencia que trasciende la mera opinión y un hábito incommovible¹⁸. Y ello sin que previamente haya cedido su perversidad un palmo de terreno, sino que, de repente, de la peor de las bestias se ha convertido —poco me falta

para decirlo— en una especie de héroe, demon o dios¹⁹. Pues si uno adquiere la [c] virtud gracias a la Estoa, es posible decirle:

Pide lo que quieras; que todo será para ti²⁰.

Produce riqueza, tiene dignidad regia, da buena suerte, hace a las personas afortunadas, libres de toda necesidad y autosuficientes, aunque en su casa no tengan una sola dracma.

5. La fábula poética, manteniendo a salvo su coherencia narrativa, no abandona a Heracles en ninguna parte necesitado de los bienes indispensables, sino que ⟨del cuerno de Amaltea⟩ le manan, como de una fuente, ⟨abundantes frutos⟩ a él y a sus compañeros²¹. En cambio, el que se ha apoderado de la Amaltea estoica se ha vuelto rico pero mendiga a otros su alimento, es rey pero analiza argumentos lógicos a sueldo, y es el único que lo tiene todo pero paga el alquiler [D] y compra el pan, pidiendo muchas veces prestado o mendigando a quienes no tienen nada.

6. Asimismo, el rey de los itacenses pide limosna porque quiere ocultar su identidad

y hace todo lo posible para ser «semejante a un miserable mendigo»²², mientras que el seguidor de la Estoa, que se desgañita a voz en grito: «Yo solo soy rey, yo solo soy rico»²³, es visto con frecuencia en puertas ajenas suplicando:

*Dale un manto a Hiponacte. Pues me muero de frío y estoy tiritando*²⁴.

¹ Ceneo, que nació mujer, fue transformado por Posidón en un hombre invulnerable y, como tal, tomó parte en la lucha de los lápitas, pueblo de Tesalia, contra los centauros, quienes, como no pudieron herirlo, lo enterraron vivo golpeándole con troncos de abeto. Cf. APOLONIO DE RODAS, *Argonáuticas* I, 57-64; OVIDIO, *Metamorfosis* XII 189-209 y 459-535; PLUTARCO, *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 75E.

² PÍNDARO, frag. 167, 2 SNELL-MAEHLER.

³ La impasibilidad (*apátheia*) del sabio estoico no significa que no pueda albergar afectos buenos y positivos (*eupátheiai*), que emanan directamente de la disposición racional de su alma; los tres afectos positivos privilegiados por los estoicos son la alegría, la cautela y la buena voluntad, contrapuestos al placer, el miedo y el deseo, respectivamente: cf. *SVF*, III 431-442. Por otro lado, la liberación de las pasiones de que goza el sabio se opone diametralmente a la completa insensibilidad del necio hacia la virtud y el conocimiento: cf. *SVF*, III 448.

⁴ Para todos estos casos particulares en que es posible poner a prueba la impasibilidad del sabio estoico, que se mantiene incólume ante los sufrimientos corporales y las mudanzas de la fortuna, cf. *SVF*, III 363, 381, 567-588, 591. En un tono jocoso, como el aquí exhibido por Plutarco, véase la historia de Perseo, el discípulo de Zenón, en *SVF*, I 449.

⁵ Cf. EURÍPIDES, *Los Heraclidas* 849-863. A una súplica de Yolao, el sobrino e inseparable compañero de Heracles, Zeus y Hebe respondieron concediéndole la juventud por un día para que pudiera castigar a Euristeo, que perseguía implacablemente a los Heraclidas tras la muerte de su padre.

⁶ La transformación del hombre necio en sabio, que significa pasar de la más completa miseria a la máxima felicidad, es tan repentina que resulta inadvertida al principio: cf. *infra*, 1058B; PLUT., *Las contradicciones de los estoicos* 19, 1042E-1043A y n. 149; *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* 1061E y 1062B-1063C; *Progr. virt.* 75C-76B.

⁷ Este fragmento, asignado por Plutarco a ESQUILO (y, como tal, recogido por RADT como frag. 361 de su edición y atribuido por METTE a la tetralogía esquílea perdida *Los Heraclidas*, como frag. 111), es reivindicado para HIPONACTE POR KNOX (frag. 58 KNOX).

⁸ Según los estoicos, sólo el sabio es bello en el pleno sentido de la palabra, que no se limita al aspecto físico sino que se extiende a la esfera moral: cf. *SVF*, III 591-592,

⁹ *Odisea* VI 229-235, XVI 172-176, XXIII 156-162,

¹⁰ Cf. *supra*, n. 8.

¹¹ Hay una laguna en los manuscritos que nos ha hurtado la segunda paradoja de este capítulo, relativa a la doctrina estoica del amor (cf. *infra*, n. 13) y precedida quizá por el *exemplum* poético del amor de Nausícaa por el Ulises transfigurado de la *Odisea*.

¹² Para esta comparación, cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 710E; *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1096A.

¹³ Precisamente por ser bello y estar ya en posesión de la virtud, el sabio no es amado ni merece serlo, sino que sólo es objeto de amor el joven que tiene una buena disposición hacia la virtud pero que todavía no la ha alcanzado. Sobre esta teoría, cf. PLUT., *Noc. com.* 28, 1072F-1073B y n. 239.

¹⁴ Falta aquí el ejemplo poético que sirve de contrapunto a la doctrina estoica, quizá por tratarse de un compendio. Algunos han supuesto que, en la obra completa, el ejemplo lo proporcionaría la metamorfosis de Ceneo de mujer en hombre (cf. *supra*, n. 1), como sugiere la referencia ulterior a la barba y al vello púbico y el pasaje paralelo de PLUT., *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 75D-E.

¹⁵ Plutarco parodia el retrato ideal del sabio estoico y su compendio de virtudes, diametralmente opuesto al de los necios, y ridiculiza la teoría de la metamorfosis instantánea que éstos experimentan cuando se transforman en sabios (cf.

supra, n. 6). Según los estoicos, la verdadera realza se halla en el sabio, por ser el único que, al hacer uso de la virtud, es dueño de su destino y no da cuenta a nadie de sus acciones morales (*SVF*, III 617-622; cf. PLUT., *Noc. com.* 1060B, *Sobre la paz del alma* 472A). Asimismo, la riqueza verdadera no es la de las grandes haciendas, sino la que otorga la virtud (*SVF*, III 593-598). La condición moral del sabio es constante y estable y, en el plano gnoseológico, trasciende el campo de la opinión al dar su asentimiento sólo a representaciones catalépticas (cf. PLUT., *Contr.* 1056A-B y F, n. 400).

¹⁶ Se trata de una referencia eufemística al vello púbico, designado aquí con el término *hēbē*.

¹⁷ Cf. PLATÓN, *República* 563d5, *Teeteto* 173a5-7, *Fedro* 239c8-9. Para los estoicos, el alma es débil y frágil, porque es en el alma del necio donde se introduce inopinadamente la virtud.

¹⁸ Para el concepto de ‘hábito’ en el estoicismo, cf. PLUT., *Contr.* 1050D y n. 291.

¹⁹ Cf. *supra*, n. 6. Para la equiparación del héroe estoico con Zeus, cf. PLUT., *Contr.* 1038C-D y n. 82, 1048D-E y n. 249. Acerca de los démones, cf. PLUT., *Contr.*, n. 308.

²⁰ MENANDRO, frag. 614, 6 SANDBACH= 537, 6 KOCK.

²¹ Según cuenta el mito de la infancia de Zeus en Creta, un día, mientras jugaba con la cabra que le aportaba leche, le rompió un cuerno y se lo regaló a su nodriza la ninfa Amaltea, con la promesa de que estaría siempre rebosante de toda clase de frutos (según otras versiones Amaltea era la propia cabra que amamantaba a Zeus en una gruta del monte Ida, a escondidas de su padre Crono [cf. CALÍMACO, *Himno a Zeus* 6, 47-49]). El cuerno de Amaltea estuvo en poder de varias divinidades ctónicas (Gea, Hades-Plutón, Hermes, el dios fluvial Aqueloo) y llegó a Heracles tras su lucha con el río Aqueloo por la mano de la princesa etolia Deyanira; en este punto se bifurcan las versiones: según la más extendida, Aqueloo ofreció al héroe argivo el cuerno de la abundancia a

cambio del suyo propio, que aquél le había arrebatado al transformarse en toro (APOLODORO, II 7, 5); otros autores refieren que la cornucopia no era sino el cuerno del diosrío, que Heracles entregó a unas ninfas y a partir de entonces quedó investido de ese milagroso poder.

²² *Odisea* XVI 273, XVII 337. A su regreso de Troya, a los veinte años de su partida, esta estratagema, ideada por Atenea, dio a Odiseo la posibilidad de introducirse en su propia casa, infestada de pretendientes de su mujer, Penélope, e identificar a los siervos y siervas desleales antes de precipitar su sangrienta venganza sobre unos y otros.

²³ Cf. *supra*, n. 15.

²⁴ HIPONACTE, frag. 17 BERGK= 24b DIEHL= 56 KNOX. Cf. PLUT., *Noc. com.* 1068B.

SOBRE LAS NOCIONES COMUNES, CONTRA LOS ESTOICOS

INTRODUCCIÓN

1. Un diálogo terapéutico entre maestro y discípulo

A diferencia de *Las contradicciones de los estoicos*, el diálogo *Sobre las nociones comunes, contra los estoicos* introduce de lleno al lector en el ambiente filosófico y espiritual de la escuela queronense de Plutarco. Diadúmeno, el personaje protagonista y trasunto literario del autor, se dispone a socorrer a su innominado amigo y discípulo, que ha caído víctima de los demoledores ataques de algunos estoicos contra los antiguos académicos, acusados, al igual que sus seguidores coetáneos, de intentar derribar el edificio sistemático de la filosofía de Crisipo cancelando las nociones comunes y universales que, ancladas en los sentidos como en su suelo natural, constituyen los cimientos más sólidos del conocimiento y la ciencia (1058E-1059C)¹. Cuando la filosofía se convierte en una

medicina del alma, el poder curativo de la palabra y la demanda de tratamiento devienen las dos vertientes, activa y pasiva, de la relación bipolar entre maestro y discípulo, como bien pone de manifiesto Plutarco en el arranque de este diálogo. Aún más, si es preciso acudir en defensa de las posiciones propias frente a los ataques de los adversarios, que en ocasiones llegaban a ser especialmente agresivos y hacían mella en el espíritu de quienes, como el amigo de Diadúmeno, no se encuentran sino en los inicios de su carrera filosófica y tienden a prestar oídos ingenuos a las doctrinas ajenas. Frente a la agitación espiritual de su interlocutor, la incommovible tranquilidad de Diadúmeno está garantizada por la firme convicción de que el mundo fenoménico es inasible y no constituye asiento sólido de ningún sistema doctrinal. Así pues, si las nociones comunes, que derivan naturalmente de los sentidos, no abren la vía a ningún conocimiento seguro, los ataques de los estoicos no pueden conseguir su propósito y quedan neutralizados de antemano.

Desde este presupuesto de partida, cercano a los métodos de la nueva Academia de Arcesilao y Carnéades², el protagonista del diálogo está en condiciones de hacer la apología de sus principios frente a las acusaciones de los estoicos, como le ha pedido su amigo. El escepticismo gnoseológico de la Academia no se precipitaba en la inacción y en la imposibilidad de cualquier conocimiento y, por tanto, era capaz de dar sus propias respuestas a los retos de la vida sin verse por ello abocado a construir una ciencia de pretensiones dogmáticas³. Sin embargo, el camino elegido por Diadúmeno para hacer frente a los estoicos en este diálogo será otro: en consonancia con el método crítico de los académicos, acusará a la Estoa de hacer exactamente lo mismo que ésta les reprocha, es decir, de eliminar y desvirtuar las nociones comunes que, como criterio infalible de verdad y claridad, sustentan el edificio de la ciencia y el conocimiento humanos. Así lo hace el protagonista del diálogo en su respuesta a los requerimientos angustiados de su interlocutor (1059C-F) y cuando por fin le da a elegir entre la defensa o la acusación que acaba de esbozar

(1059F-1060A). Pero para entonces el discípulo ya está convencido: quiere disfrutar de ver a los estoicos ser acusados del mismo delito que ellos imputan a los académicos porque, de este modo, se desmorona el edificio de la filosofía del Pórtico y las acusaciones que le han hecho anteriormente se revelan privadas de todo fundamento.

Un planteamiento polémico como el recién esbozado, que concentra sus cargas de profundidad sobre el núcleo mismo de la epistemología estoica, podría quizá por su mayor complejidad hacer pensar en una cronología algo más reciente de este diálogo respecto de *Las contradicciones de los estoicos*. Pero, como hemos dicho en la introducción a este tratado, nada definitivo puede afirmarse en este punto. Hay temas comunes a ambos opúsculos que, lejos de delatar influencias unidireccionales, prestan tan sólo la materia doctrinal de la controversia y se desarrollan en función del propósito particular de cada obra. En cuanto a la cronología absoluta del presente diálogo, valgan las consideraciones de

Babut expuestas en la introducción recién mencionada.

2. *La estructura del diálogo*

La forma dialogada de este opúsculo es más aparente que real. De hecho, lo que el lector se encuentra desde el capítulo cuarto es un monólogo continuo de Diadúmeno interrumpido muy pocas veces por su amigo para pedirle aclaraciones terminológicas y conceptuales o que se detenga más en un argumento o bien pase directamente a otro. Al igual que *Las contradicciones de los estoicos*, este diálogo carece de epílogo formal. Por lo demás, los procedimientos de engarce entre capítulos —con su preferencia por las asociaciones de ideas y las breves digresiones— son similares a los que encontramos en aquel tratado, como podrá el lector comprobar en el siguiente esquema⁴.

I. 1-3. EL PLANTEAMIENTO EPISTEMOLÓGICO DE LA POLÉMICA ACADÉMICA CONTRA LAS NOCIONES COMUNES.

1. Los *académicos* contra las *nociones comunes* de los *estoicos*: ataques del Pórtico a la Academia.

2. La respuesta de Diadúmeno: los *estoicos* (con Crisipo a la cabeza), únicos transgresores de las *nociones comunes*.

3. La *polémica contra las nociones comunes*: crítica de las paradojas de los estoicos o denuncia de la contradicción entre las nociones comunes y las doctrinas estoicas.

II. 4-5. LA CONFORMIDAD CON LA NATURALEZA EN EL ESTOICISMO: LA NOCIÓN COMÚN DE NATURALEZA.

4. La *conformidad con la naturaleza* y las cosas conformes a la naturaleza: la doctrina de la *apropiación*.

5. La *Naturaleza* como indiferente y la doctrina de la *apropiación*.

III. 6-12. LA ÉTICA DEL *SABIO* Y LA CONDUCTA DEL *NECIO*: NOCIONES COMUNES DESMENTIDAS POR LOS HECHOS.

6. La equivalencia axiológica de las *acciones rectas* y la crítica de Crisipo a los elogios de ciertos efectos accidentales de la virtud.

7. La actitud contradictoria del *sabio* estoico ante los *bienes* y los

indiferentes: indiferencia ante los bienes (aprehensiones) y afán nada indiferente por las cosas indiferentes (salud, riqueza, etc.).

8. La *firmeza inmutable* del hombre *sabio*: el tránsito apático de la desdicha a la felicidad; la inutilidad del progreso hacia la virtud; la indiferencia hacia la virtud de un solo instante.

9. El *sabio inconsciente de serlo* y la doctrina de la *perceptibilidad del bien moral*.

10. La *conducta del hombre necio* en el estoicismo: pesimismo teórico (el *progreso hacia la virtud* como ámbito extramoral del comportamiento humano) y optimismo práctico (discriminación real de grados de progreso entre los hombres).

11. El *suicidio razonable del sabio* y la *permanencia del necio en la vida*: renuncia al *bien* por lo *indiferente* y apego a lo *indiferente* a costa del bien. Ejemplos: Heráclito y Ferecides; Odiseo; el perro-rey de los etíopes.

12. La inversión de papeles entre el *mal* y lo *indiferente* en el sistema estoico: los *indiferentes* relegados al último lugar; los *males* promocionados por delante de los indiferentes.

IV. 13-20. LA UTILIDAD DE LA GENERACIÓN DEL MAL EN EL MUNDO.

a) 13-15. La utilidad de la generación del mal en su *dimensión cósmica*.

13. La *compenetración recíproca del bien y del mal* desde una perspectiva cósmica. Ejemplos.

14. La parábola de Crisipo para ilustrar la utilidad de la generación del mal en el mundo: los versos satíricos y burlescos de la *comedia de Dios*.

15. La *utilidad del mal* en lo celeste y divino; la *utilidad del mal* y la *promoción del bien moral en el mundo*: el pesimismo moral de Crisipo.

b) 16-18. El *bien* y el *mal* y la prudencia: crítica del argumento lógico de la *utilidad del mal*.

16. [Interludio dialogado]. El *bien* y el *mal* y la *prudencia como ciencia de los*

bienes y los males.

17. La *prudencia*, causa final de la *generación de los bienes y los males*. La conflagración universal: existencia de la prudencia sin necesidad del mal. La prudencia como ciencia de bienes y no-bienes.

18. La *prudencia* como *intelección y existencia del bien*, sin necesidad de la existencia del mal. El ejemplo inverso de los estoicos.

c) 19-20. La utilidad de la generación del mal en su *dimensión humana*.

19. Los *ejemplos disuasorios del vicio*: ¿cantidad o calidad de su *valor paradigmático*?

20. La *utilidad del vicio para el necio*: inutilidad de las cosas indiferentes. La *utilidad del vicio para el sabio*: inutilidad de todo cuanto no se necesita (inversión de las nociones comunes de necesidad y carencia).

V. 21-24. LA *UTILIDAD* Y EL *BENEFICIO* COMO PRIVILEGIO EXCLUSIVO DE LOS HOMBRES SABIOS! REPERCUSIONES EN LOS CONCEPTOS

ESTOICOS DE COHERENCIA RACIONAL Y DE BIEN.

21. La *utilidad* y el *beneficio* en los servicios prestados entre los *necios*.

22. [Interludio dialogado]. a) El *beneficio* y la *amistad* de los hombres *sabios* (1068F-1069A); b) El *beneficio* de los estoicos y la *coherencia racional* estoica como *selección* de cosas que no aportan ningún *beneficio* con vistas a la felicidad (los *indiferentes*). Ejemplos (1069A-E).

23. La *coherencia racional* de la *tradición académico-peripatética* y la *coherencia racional estoica*: contradicción entre teoría y práctica en la evaluación de las *cosas conformes a la naturaleza* (*indiferentes*).

24. Las implicaciones de esta contradicción en la *noción común de bien*: *autosuficiencia* del bien pero *sacrificio del bien a costa de lo indiferente* (en el suicidio razonable del sabio).

VI. 25-27. EL FIN DE LA VIDA: EL PAPEL DE LAS COSAS CONFORMES A LA NATURALEZA (*INDIFERENTES*).

25. La jerarquía de los *bienes* (*fines* y *medios*) y los males.

26. La doctrina del *fin de la vida*: la *selección racional de las cosas conformes a la naturaleza* y la *obtención de las cosas conformes a la naturaleza*. [Interludio dialogado]. Ejemplos de la medicina. La *inversión de los medios y los fines*.

27. El *argumento circular* de Crisipo acerca del fin de la vida y sus críticas a Aristón sobre la *indiferencia* como bien supremo. [Interludio dialogado]. La definición de la *coherencia racional* estoica: *circularidad* entre *disposición racional* y *fin de la vida*. [Interludio dialogado]. La *circularidad de la definición estoica del fin de la vida*: ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional.

VII. 28-29. DE LA ÉTICA A LA FÍSICA.

28. La doctrina del amor en el estoicismo [Interludio dialogado]: paradigma de los embrollos y confusiones conceptuales y

terminológicas de las nociones comunes de los estoicos.

29. Recapitulación de la *doctrina ética*. La renuncia a tratar de la Dialéctica.

VIII. 30. METAFÍSICA DE LOS ESTOICOS: LOS PROBLEMAS LÓGICOS DE LA NOCIÓN DE 'TODO' EN LA FÍSICA ESTOICA.

IX. 31-36. LOS *DIOSES* DE LOS ESTOICOS.

a) 31-33. *Teología*. Los *atributos* de la noción común de Dios.

31. La *indestructibilidad y eternidad* de lo divino. Zeus imperecedero y los dioses perecederos de los estoicos. La conflagración universal: Crisipo y Cleantes.

32. La *providencialidad* de lo divino. Los dioses de los estoicos, dispensadores de cosas indiferentes.

33. La *felicidad* y la *virtud* de los dioses. Zeus y el sabio estoico, equiparables en virtud y en felicidad. El pesimismo moral y el optimismo cósmico de los estoicos.

b) 34. *Teodicea*. Zeus como *principio del mal* en el mundo.

c) 35-36. DOCTRINAS FÍSICAS
RELACIONADAS CON EL PAPEL DE ZEUSEN LA
CONFLAGRACIÓN UNIVERSAL.

35. La noción común de *semilla* y Zeus como *fuego seminal* del Universo en expansión continua.

36. Zeus en la conflagración universal: dos cualidades en una única sustancia (*Zeus-mundo* y *Zeus-Providencia* en el *fuego etéreo*).

X. 37-43. LOS CONSTITUYENTES DE LA
REALIDAD FÍSICA: LA MEZCLA Y EL
'CONTINUUM' ESPACIO-TEMPORAL.

37. La teoría de la *mezcla total*: la *compenetración recíproca* de los cuerpos.

38. La negación de las *partes últimas de los cuerpos*. [Interludio dialogado]. La *continuidad ilimitada* del espacio.

39. El problema de las *partes últimas de los cuerpos* en la *aporía democrítea del cono*: cuerpos desiguales y superficies ni iguales ni desiguales.

40. El *contacto entre los cuerpos*: la noción de *límite incorpóreo*.

41. La *continuidad ilimitada del tiempo*: la imposibilidad del presente.

42. La *división del tiempo en pasado y futuro* y la fragmentación de las *acciones*: la acción pasada sin comienzo y la acción futura sin final.

43. La *divisibilidad infinita del espacio-tiempo* y la *aporía zenoniana del movimiento*.

XI. 44-47. LAS COSAS REALES COMO ENTIDADES CORPÓREAS.

44. Los *géneros de la realidad*: las categorías estoicas y la *aporía del crecimiento*. Ejemplos.

45. El *alma*, sede de innumerables *cuerpos y seres vivos*.

46. El problema de la *generación del alma*.

47. Las *nociones comunes* y la *naturaleza corpórea del alma*.

XII. 48-50. LOS PRINCIPIOS Y LOS ELEMENTOS COMO CONSTITUYENTES ÚL TIMOS DE LA REALIDAD.

48. Las aportas de las nociones estoicas de *principio y elemento*: Dios y la

materia.

49. La doctrina de los cuatro *elementos*: elementos activos y pasivos.

50. La *materia* como sustrato de las *cualidades* y las cualidades corpóreas de los estoicos.

El plan compositivo de este diálogo es bastante más fácil de aprehender que el de *Las contradicciones de los estoicos*. La división temática acorde con los tópicos de la filosofía estoica es idéntica, así como la decisión de suprimir la Lógica. Así pues, el diálogo se compone de una primera parte introductoria (I) y de dos secciones casi exactamente iguales dedicadas al examen de la doctrina ética (II-VI) y física (VIII-XII) de los estoicos. La sección VII sirve de transición entre las dos partes: es una recapitulación de la ética del Pórtico y, al mismo tiempo, una renuncia a internarse en la Dialéctica.

Finalmente, la diferencia más llamativa entre *Las contradicciones de los estoicos* y nuestro diálogo reside en que aquí la mayor parte de los argumentos relacionados con la Teodicea ha sido insertada en la sección

ética: a Plutarco le interesa, en efecto, destacar las implicaciones éticas y no sólo cósmicas de la controvertida tesis estoica de la utilidad de la generación del mal en el mundo y por ello no ha esperado a la Física para introducir este tema, como ha hecho en el primer tratado, donde este argumento se abordaba desde la óptica de las graves y absurdas consecuencias que, en su opinión, desencadenaba en la doctrina estoica de la Providencia divina.

3. Plutarco y las nociones comunes: hacia la superación de las paradojas de los estoicos

Es opinión corriente entre algunos comentaristas de este diálogo⁵ suponer que la finalidad última de Plutarco al escribirlo era la de criticar las doctrinas más importantes del estoicismo por su carácter absurdo y paradójico. Esta interpretación está fundada en una definición imprecisa de ‘noción común’ en los siguientes términos: «opinión universalmente admitida», o «concepto sancionado por el sentido común». Y, así, el propósito de esta obra no sería otro que denunciar las paradojas de los estoicos y demostrar que el conjunto de la

doctrina ética y física de Crisipo constituye un atentado integral contra el sentido común. Vendría, pues, a insertarse este diálogo en la tradición de opúsculos consagrados a ridiculizar las paradojas de los estoicos, como, por ejemplo, el tratado homónimo de Cicerón.

Pero en el diálogo de Plutarco las cosas son, desde luego, más complejas. En primer lugar, la definición antedicha de noción común en absoluto responde a la realidad de nuestros testimonios conservados de los estoicos. Para éstos las nociones comunes, aun siendo conceptos universales que surgen de los sentidos y son depositados en el alma como sedimento natural del conocimiento humano, no por ello se identifican necesariamente con las opiniones admitidas por toda la humanidad. Muy al contrario, la mayor parte de tales opiniones no encubren más que los prejuicios y errores que en la mayoría de los seres humanos ha engendrado una educación perversa y una tiranía de valores que entroniza supuestos bienes como la riqueza y la fama y denigra bienes verdaderos como la virtud anónima de un

mendigo⁶. Así pues, nada tiene de extraño que muchas de las nociones comunes defendidas por los estoicos aparezcan ante la mayoría de la gente como paradojas absurdas e ininteligibles: tan profunda ha sido la desviación de los valores imperantes respecto de los criterios naturales de verdad que los estoicos desvelan por medio de las nociones comunes. A Crisipo y sus seguidores les divertía reconocer que las nociones comunes semejaban paradojas extravagantes y Plutarco es plenamente consciente de ello cuando por propia iniciativa sugiere implícitamente a su amigo no convertir el análisis de las nociones comunes en un examen rutinario de las paradojas de los estoicos, un tema manido hasta la extenuación por una pléyade de autores (1060A-B).

Plutarco persigue ir más allá en su crítica del sistema estoico porque está convencido de que, en el Pórtico, la aplicación práctica de las nociones comunes en el terreno concreto de la ética⁷ contradice y cuestiona precisamente esos conceptos universales que constituyen el suelo natural de toda la doctrina. Así pues, la intención de Plutarco,

al menos desde el punto de vista programático, es denunciar las innegables contradicciones existentes entre las principales nociones comunes de los estoicos y las doctrinas éticas y físicas que de ellas se desprenden. Se trata de una perspectiva de algún modo similar a la adoptada en *Las contradicciones de los estoicos*, pero, mientras que allí Plutarco colocaba frente a frente afirmaciones literales o casi literales de Crisipo, en este diálogo la investigación trata de desenmascarar la falta de articulación interna entre la base epistemológica de la ciencia estoica y el conjunto de su sistema doctrinal, entretejido de afirmaciones claramente divergentes con aquélla. Así, por ejemplo, en los capítulos cuarto y quinto la noción común de naturaleza, tasada por los estoicos entre las cosas indiferentes, no concuerda con la definición del fin de la vida en los términos de ‘vida conforme a la naturaleza’; o, en el capítulo sexto, la noción común de ‘equivalencia axiológica de todas las acciones rectas’ se ve impugnada por la opinión de Crisipo de que no todas estas acciones son merecedoras de elogio. Esta línea de ataque contra las

nociones comunes de los estoicos es dominante en el examen de la ética estoica y, aunque decae en el repaso de las doctrinas físicas, no desaparece del todo: prueba de ello es, por ejemplo, el capítulo 40, donde Diadúmeno destaca las contradicciones existentes entre las prenociones de los estoicos sobre los cuerpos y los incorpóreos y su doctrina del contacto recíproco entre los cuerpos.

Ahora bien, no todas las nociones comunes de los estoicos se definen por su neta oposición al sentido común. En algunos casos, los propios seguidores de Crisipo estaban dispuestos a reconocer la existencia de nociones universales compartidas por toda la humanidad y que resultaban igualmente válidas como fundamento de sus propias doctrinas. Por ejemplo, en el capítulo 24 la noción común de bien se define por una serie de atributos que, a juicio de Diadúmeno, concitan de inmediato el *consensus omnium*; lo cierto es que si se analiza de cerca cada uno de esos atributos, nos daremos cuenta de que constituyen al mismo tiempo los rasgos definitorios del bien estoico. De igual

manera, en la sección teológica los atributos de la divinidad configuran una noción universal de Dios unánimemente aceptada incluso por los propios estoicos, que de forma expresa se adhieren a ella (capítulos 31-33). En ambos casos, Plutarco puede despachar la incongruencia de ciertas teorías de Crisipo con estas nociones universales afirmando que los estoicos no sólo subvierten las nociones comunes, sino también las suyas propias⁸: en efecto, la contradicción flagrante que Diadúmeno descubre entre tales doctrinas y las nociones comunes revierte gravemente contra el Pórtico, pues, si el asiento epistemológico universal de sus doctrinas es negado una y otra vez por éstas, son sólo éstas las que quedan desacreditadas al atreverse a cuestionar una *communis opinio* que ellos mismos exhiben como criterio de autoridad.

Igual que el anterior, este método crítico está íntimamente ligado al planteamiento general enunciado en el proemio. Sin embargo, quizá por ese deslizamiento hacia el *consensus omnium* que los estoicos avalan como fundamento de algunas de sus doctrinas, Plutarco se siente a veces tentado,

particularmente en el examen de la Física estoica, a internarse en la crítica unilateral de las paradojas estoicas, y ello sin tener en cuenta si esas doctrinas extravagantes que denuncia Diadúmeno por atentar contra el sentido común son divergentes o no con las nociones comunes de los estoicos. En la mayoría de los casos, de hecho no ocurre así: Plutarco subraya la disarmonía entre una doctrina estoica y el sentido común pero olvida que tal contenido doctrinal, por paradójico que pueda parecer, sí reposa sobre una noción común postulada abiertamente por los estoicos. Así, por ejemplo, que las virtudes, las artes y actividades de nuestra psique sean cuerpos e incluso seres vivos concentrados en el principio rector del alma, por más que parezca absurdo y contrario al sentido común, es un axioma estoico perfectamente coherente con la psicología ‘corporealista’ de Crisipo (capítulo 45). Sean cuales sean los motivos por los que Plutarco se pliega ocasionalmente a la crítica convencional de las paradojas de los estoicos, el hecho es que, al hacerlo, se aparta del programa filosófico y literario que inspira el plan de este diálogo. Que ello ocurra sobre todo en

la última parte evidencia quizá que ciertas nociones físicas en sí mismas son tenidas por Plutarco como inmediatamente universales y, desde esa óptica, las doctrinas de los estoicos son repudiables únicamente desde el flanco de las paradojas: esto se ve especialmente bien en los tres últimos capítulos de la obra (48-50), donde Plutarco contrapone el concepto universal de principio y elemento a las doctrinas estoicas de los principios y los elementos sin preocuparse un ápice de definir los límites semánticos que los estoicos establecían entre ambas nociones.

NOTA SOBRE EL TEXTO

Esta traducción está hecha sobre el texto griego editado por CHERNISS, *Plutarch's «Moralia»*. XIII, 2, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976, págs. 660-873 (para la tradición manuscrita, véanse págs. 656-659). Nos hemos apartado de la lectura dada por Cherniss en los siguientes pasajes:

	<i>Edición de Cherniss</i>	<i>Lectura adoptada</i>
1059A	ἐνίσταντο CHERNISS	ἠντίασαν POHLENZ
1059D	πλὴν Καίσαρος ἐκείνου DÜBNER	περὶ Καίσαρος ἐκείνου <i>codd.</i>
1059D	μηδὲνα νήφοντα <i>codd.</i>	μηδὲνα ἄλλον νήφοντα XYLANDER
1059D	ἀορίστως WYTTEBACH	ὡ ἄριστε <i>codd.</i>

1060A	ὡς σπερμάτων ἀνα(βλασ- τεῖν)	ὥσπερ ἐπιβαθρῶν ἀνα(βαί- νειν) POHLENZ
1063D	ἀνθρώποις <i>codd.</i>	ἄνθρωποι POHLENZ
1064B	〈δύσμορφον〉 CHERNISS	〈θηρίου〉 BABUT
1064C	πάντα HARTMAN	ταῦτα <i>codd.</i>
1064D	διδούσι, [καί] POHLENZ	διδούς καὶ MADVIG
1066C	ἦ τι δὴ POHLENZ	ἔτι δὲ <i>codd.</i>
1066C	〈ἦ ἔστιν〉 CHERNISS	〈ἦ ἀρετὴ γ'〉 BABUT
1066C	οὐχ (οὕτως ἐναργές καὶ- τοῖς ὄναρ ἰδεῖν) ὥσπερ CHERNISS	οὐχ ὥσπερ <i>codd.</i>
1066C	εὐχρηστος CHERNISS	εὐχρήστου REISKE
1067E	τὰ πολλὰ <i>codd.</i>	πάμπολλα BABUT
1067E	ταῦτα τῆς κακίας <i>codd.</i>	ταῦτα (τὰ) τῆς κακίας BABUT
1070C	ἀρχῶν KRONENBERG	ἀφορμῶν POHLENZ
1071D	ἀλλὰ (πέττειν τὴν τρο- φήν) ἔνεκα WYTTE- NBACH	ἀλλὰ ἔνεκα <i>codd.</i>
1072B	ΕΤΑΙΡΟΣ. τί οὖν ἀγαθόν ἐστίν; ΔΙΑΔΟΥΜ. οὐδὲν ἀλλ' ἢ φρό- νησις. ΕΤΑΙΡΟΣ. τί δ' ἢ φρόνη- σις; ΔΙΑΔΟΥΜ. οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἀγαθῶν ἐπιστήμη. ΕΤΑΙΡΟΣ. Πολὺς οὖν ὁ Διὸς Κόρινθος ἐπὶ τὸν λόγον αὐτῶν ἀφίκεται. ΔΙΑΔΟΥΜ. Τὴν γὰρ ὑπέρου περιτροπήν, ἵνα μὴ σκώπτειν δοκῆς, ἔασον· καίτοι κτλ. WYTTE- NBACH	(ΔΙΑΔΟΥΜ.) τί οὖν ἀγα- θόν ἐστίν; οὐδὲν ἀλλ' ἢ φρόνησις. τί δ' ἢ φρόνησις; οὐδὲν ἀλλ' ἢ ἀγαθῶν ἐπιστήμη. Πολὺς οὖν ὁ Διὸς Κό- ρινθος ἐπὶ τὸν λόγον αὐτῶν ἀφίκεται. ΕΤΑΙΡΟΣ. Τὴν γὰρ ὑπέ- ρου περιτροπήν, ἵνα μὴ σκώπτειν δοκῆς, ἔασον. ΔΙΑΔΟΥΜ. καίτοι κτλ. ἔασον· SANDBACH

1074E	πεισθέντας POHLENZ	μεθέντας WYTTEBACH
1075D	〈ὡς ἡγεμονικόν〉 CHERNISS	〈αὐτὰ συνεργοῦντ'〉 POHLENZ
1075E	τῶν πραγμάτων <i>codd.</i>	τῶν κεκραγμάτων MADVID
1079B	βράττει CHERNISS	προάγει WYTTEBACH
1079D	ἐξ 〈ἀπλῶν μὴτ' ἐξ οὐχ ἀπλῶν〉 CHERNISS	ἐξ 〈***〉 <i>codd.</i>
1080A	〈ταύτας νοεῖσθαι σφῶζει τὸν κῶνον, ἐλέγχεται φάσκων〉 CHERNISS	〈τὰς ἐννοίας ὁ Δημόκριτος ἀποφαίνεται, ταυτὸν αὐτὸς πάσχει γράφων〉 BABUT
1080E	ἀλλήλων, οὐ CHERNISS	〈οὐχ〉 ὅλα ὅλων οὐ〈δὲ〉 WYTTEBACH
1080F	τῷ GIESEN	καὶ <i>codd.</i>
1082A	τό θ' ὑπάρχον BURY	τοῦ ὑπάρχοντος <i>codd.</i>
1082C	〈ζῶντα. ἢ καὶ〉 CHERNISS	Σωκράτη. ἢ〈ἀλλ'〉 BERNARDAKIS
1082E	κατὰ τὸ πρότερον 〈πρότερον κινουμένων〉 CHERNISS	κατὰ τὸ πρότερον <i>codd.</i>
1083A	〈πρότερον〉 CHERNISS	〈διὰ〉 POHLENZ
1083C	〈τὸν αὐτὸν ὅμως δὲ διπλᾷ καίπερ〉 CHERNISS	〈κατέχοντα τὸν αὐτὸν καίπερ〉 BABUT
1083D	〈ποιότης〉 WYTTEBACH	〈ιδίως ποιόν〉 BABUT
1084B	τόπον 〈δὲ〉 τούτοις AMYOT	τόπον 〈οἰκεῖον〉 τούτοις BABUT
1084B	ἓνα <i>codd.</i>	ἓνα 〈δὲ〉 WYTTEBACH
1084B	συνέχοντας SANDBACH	νοῦν ἔχοντα 〈καὶ〉 RASMUS
1085A	ἐντὸς KRONENBERG	ἐν τοῖς <i>codd.</i>
1085D	〈ὡς οὐσίας μὲν μὴ σώματος δ' οὐσης〉 CHERNISS	〈ὡς στοιχείου καὶ οὐσίας οὐσης〉 BABUT
1086A	χωρίζειν BERNARDAKIS	χωρίζει <i>codd.</i>

NOTA BIBLIOGRÁFICA

A continuación se ofrecen las referencias completas de los trabajos que han resultado de mayor utilidad para la interpretación del texto y la elaboración de las introducciones

y las notas. Los trabajos de esta lista citados en las notas aparecen de forma abreviada desde su primera ocurrencia.

1. *Ediciones, traducciones y comentarios*

D. BABUT-M. CASEVITZ, *Plutarque. CEuvres Morales. Tome XV, 2^a partie. Traité 72. «Sur les notions communes, contre les stoiciens»,* texte établi par M. Casevitz, traduit et commenté par D. Babut, París, Les Belles Lettres, 2002 (en las notas, citada como BABUT, *Commentaire...*).

M. BALDASSARRI, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici. II: Delle nozioni comuni, contro gli Stoici*, trad., intr. e comra. a cura di..., Trento, Verifíche, 1976.

Les Stoiciens, textes traduits par É. BRÉHIER, édités sous la direction de P.-M. SCHUHL, París, Gallimard, 1962 (*Des notions communes, contre les Stoiciens*, págs. 134-183).

H. CHERNISS, *Plutarch's Moralia, XIII, Part II: 1033A-1086B*, ed. with an Engl. transí, by ..., Londres, Heinemann-Cambridge (Massachusetts), Harvard UP, 1976.

M. POHLENZ, *Plutarchi Moralia*, vol. VI fase. 2, recensuit et emendavit ..., editio altera quam curavit addendisque instruxit R. WESTMAN, Leipzig, Teubner, 1959.

2. *Los temas de la filosofía estoica en «Sobre las nociones comunes, contra los estoicos»*

V. GOLDSCHMIDT, «Υπάρχειν et ὑφιστάναι dans la philosophie stoïcienne», *Revue des Etudes Grecques* 85 (1972), 331 -344.

D. E. HAHM, «Chrysippus' solution to the Democritean dilemma of the cone», *Isis* 63 (1972), 205-220.

A. A. LONG, «Cameades and the Stoic telos», *Phronesis* 12 (1967), 59-90.

RAÚL CABALLERO SÁNCHEZ

¹ Para la definición de ‘noción común’ en la teoría del conocimiento estoica, cf. *infra* 1084F-1085B y n. 403; *Las contradicciones de los estoicos*, n. 130.

² Cf. *Las contradicciones de los estoicos*, notas 45 y 50.

³ Es mérito de D. BABUT (*Plutarque. Œuvres Morales. «Sur les notions communes, contre les Stoiciens»*, París, 2002, págs. 11-12) haber advertido en qué consistía el camino positivo de la crítica neoacadémica de las nociones comunes: véase *Las contradicciones de los estoicos*, n. 62.

⁴ Véase la excelente paráfrasis de H. CHERNISS, *Plutarch's «Moralia»*, XIII, 2, Londres-Cambridge (Massachusetts), 1976 págs. 630-655. Igual que en la introducción de *Las contradicciones de los estoicos* figuran en cursiva los elementos de transición entre los distintos capítulos.

⁵ Cf. M. BALDASSARRI, *Plutarco. Gli opuscoli contro gli Stoici*. Trento, 1976, I, pág. 25; M. Zanatta, *Plutarco. Le contraddizioni degli Stoici*, Milán, 1993, págs. 5-6.

⁶ Sobre la doctrina de la ‘perversión’ o *diastrophè*, cf. DIÓGENES LAERCIO VII 89 = *SVF*, III 228, así como las fuentes primarias citadas por CHERNISS, *Plutarch's «Moralia»*..., págs. 625-626, nota b.

⁷ EPICTETO, *Disertaciones* 1 22, 1-5 y 9. Cf. BABUT, *Plutarque, Œuvres Morales. «Sur les notions communes...»*, págs. 17-20.

⁸ Cf. 1061B-C, 1065D-E, 1068D, 1070B-C (cap. 24), 1071D, 1073C, 1074E (cap. 31).

[1058E] 1. AMIGO. A ti, Diadúmeno, es natural que te traiga sinningún cuidado si alguien piensa que vuestro filosofar es [F] contrario a las nociones comunes¹. Después de todo, tú reconoces dar poca importancia incluso a las percepciones sensibles, y son éstas las que —por lo visto— han dado lugar a la mayor parte de las nociones², que tienen su base y asiento en la confianza otorgada a los fenómenos³. Yo, en cambio, sumido como estoy —al menos así me lo parece a mi— en un desconcierto persistente e insólito, acudo a ti por [1059A] si pudieses curarme sin dilación, ya sea con argumentos ya con conjuros ya con algún otro medio de consuelo, si es que lo conoces. En tal estado de conmoción y trastorno, ya lo ves, he quedado por culpa de ciertos estoicos, que por lo demás son excelentes personas y ¡por Zeus! buenos e íntimos amigos míos, pero que hacia la Academia muestran una agresividad demasiado cruel y hostil. Ellos salieron al paso de mis objeciones, que eran de poca importancia y estaban expresadas respetuosamente, con una actitud —no voy a mentir— constructiva y amable, pero de

los antiguos académicos⁴ opinaron y hablaron con furia desatada, diciendo que eran unos sofistas, una plaga para quienes se dedican a la filosofía, unos devastadores de doctrinas construidas metódicamente y muchos calificativos más increíbles que éstos⁵. Al final, se lanzaron en tropel hacia las nociones⁶, contra [B] las cuales, según creían, los seguidores de la Academia dictaminaban de hecho una suerte de cancelación y rescisión de contrato⁷. Luego, uno de ellos dijo que, en su opinión, Crisipo había nacido después de Arcesilao y antes de Carnéades no por casualidad sino a causa de la Providencia de los dioses⁸, pues el primero de ellos dio comienzo a la violación e infracción de la experiencia común⁹, mientras que el segundo fue el más vigoroso adversario entre los académicos. Por lo menos Crisipo, al nacer en medio, con sus escritos polémicos contra Arcesilao levantó de paso una muralla frente a la habilidad dialéctica de Carnéades, dejando en favor de la percepción sensorial muchas tropas de refuerzo, como si se aprestase para un asedio, y eliminando por completo la confusión relativa a las prenociones y a las

nociones [C]¹⁰, al describir de forma articulada cada una de ellas y colocarlas en el lugar que le pertenece. Así que los que quieren de nuevo derribar y violentar los hechos de la experiencia no consiguen ninguno de sus propósitos, sino que quedan en evidencia cuando recurren a las argucias y a los sofismas. Por esta clase de argumentos he quedado yo completamente abrasado desde esta mañana temprano, y necesito remedios que extingan este incendio y eliminen, como si de una fiebre se tratara, la perplejidad de mi alma.

2. DIADÚMENO. Te ha pasado quizá más o menos lo mismo que a mucha gente. Si los poetas te persuaden cuando dicen que la antigua Sípilo encontró la destrucción a causa de la Providencia de los dioses, que así castigaban a Tántalo¹¹, debes creer a tus amigos de la Estoa, cuando sostienen [D] que también a Crisipo lo ha producido la naturaleza no por casualidad sino a causa de la Providencia, porque tenía necesidad de destruir la vida volteándola de arriba abajo. Pues no ha nacido ningún ser con mayor talento natural para ese cometido, sino que, así como Catón decía del célebre César que

nadie «más», estando sobrio y en su sano juicio, se había acercado a la carrera política con el fin de arruinar el Estado¹², así me parece a mí que ese hombre ha puesto su mayor empeño y habilidad en destruir y derribar la experiencia común¹³. Así lo testimonian en persona, al menos en cierta medida, los que veneran al maestro, cuando polemizan contra él acerca del ‘Mentiroso’¹⁴. En efecto, mi muy buen amigo, negar con esa facilidad suya que una proposición [E] conjuntiva, constituida por enunciados contradictorios, sea falsa¹⁵, y viceversa, sostener que en ciertos razonamientos, que tienen premisas verdaderas y deducciones válidas, son verdaderos también los enunciados contradictorios con sus conclusiones¹⁶, ¿qué noción de la demostración, qué prenoción de la prueba no destruye? El pulpo, dicen, devora sus propios tentáculos en invierno¹⁷, pero la dialéctica de Crisipo, al suprimir y amputar sus miembros más importantes y sus propios principios¹⁸ ¿cuál de las restantes nociones ha dejado libre de sospecha? Pues seguro que no piensan¹⁹ que los pisos altos de su edificio doctrinal son

firmes y estables, si los cimientos no se mantienen en pie y contienen elementos de confusión y perplejidad de tal magnitud. Pero, así [F] como los que tienen el cuerpo cubierto de fango o polvo piensan que quien les toca y restriega no trata de quitarles sino de contagiarles lo que les causa irritación²⁰, así los estoicos inculpan a los académicos y piensan que éstos tienen la culpa de los delitos en que aquéllos, como bien se lo demuestran, tienen las manos manchadas. Porque, al menos en lo tocante a las nociones comunes, ¿quiénes sino ellos las [1060A] distorsionan más? Pero, si quieres, dejemos a un lado las acusaciones que se les podría hacer a los estoicos, y defendámonos de los reproches que nos hacen a nosotros²¹.

3. AM. A mí me parece, Diadúmeno, que hoy me he vuelto un hombre tornadizo y voluble. Pues hace un momento me presentaba aquí, abatido y desorientado, pidiendo un discurso de defensa, pero ahora estoy por cambiar de idea y tomar partido por la acusación, pues quiero disfrutar de la venganza que supone ver a esos hombres ser imputados en el mismo delito que nos reprochan a nosotros, el de practicar la

filosofía en contra de las nociones y las prenociones comunes que, en su opinión, constituyen algo así como la pasarela de (embarque) en la escuela y convierten a ésta en la única que está de acuerdo con la naturaleza.

DIAD. Entonces, ¿debemos dirigimos primero hacia los tópicos de su doctrina, de sobra conocidos y proclamados a [B] los cuatro vientos, que ellos mismos, admitiendo sin rubor su extravagancia, llaman precisamente paradojas²², esto es, aquello que dicen de «sólo reyes, sólo ricos y bellos, sólo buenos ciudadanos y jueces»? ²³. ¿O prefieres que dejemos estas cosas para el mercadillo de las baratijas insulsas, y que hagamos el examen de la doctrina fijándonos en aquellos temas que tocan más de cerca el núcleo de su pensamiento y han sido objeto de una discusión rigurosa?

AM. A mí me gusta más esta idea. ¿Pues quién no está ya saturado de las refutaciones que se hacen contra aquellas paradojas?

4. DIAD. Pues bien, examina ya, en primer lugar, si es en sí mismo acorde con las nociones comunes el principio siguiente²⁴:

que están en acuerdo racional con la naturaleza²⁵ los que consideran indiferentes las cosas conformes a la naturaleza²⁶ [C] y creen que ni la salud ni la buena forma ni la belleza ni la fuerza son elegibles ni beneficiosas ni ventajosas²⁷ ni constituyen elementos integrantes de la perfección acorde con la naturaleza²⁸, y que no son rechazables ni perjudiciales sus contrarios, es decir, mutilaciones, dolencias, deformidades, enfermedades. Y afirman que la naturaleza nos hace instintivamente ajenos hacia estos defectos y propensos hacia aquellas ventajas²⁹, siendo también esto perfectamente contrario a la noción común, puesto que la naturaleza nos hace instintivamente propensos hacia las cosas que no son convenientes ni buenas y ajenos hacia las que no son malas ni dañinas³⁰. Y, lo que es más grave, hasta tal punto propensos hacia unas y ajenos hacia otras que, si no alcanzamos las primeras y nos caen en suerte las segundas, nos [D] quitamos la vida razonablemente y renunciamos a vivir³¹.

5. Yo creo que también es contrario a la noción común decir aquello de que,

mientras que la naturaleza es en sí misma indiferente, el supremo bien es estar en conformidad con la naturaleza³². Pues no sería valioso seguir los dictados de la ley ni obedecer a la razón si no fuesen algo valioso y civilizado la ley y la razón. Y esto, al fin y al cabo, tiene poca importancia. Pero, como ha escrito Crisipo en el libro primero de *Sobre la exhortación a la filosofía*, la vida feliz reside únicamente en vivir de acuerdo con la virtud, «mientras que las demás cosas —dice³³— no tienen nada que ver con nosotros ni contribuyen a ese fin», entonces no sólo no es indiferente la naturaleza, sino insensata y estúpida, puesto que nos hace instintivamente propensos hacia aquellas cosas [E] que nada tienen que ver con nosotros³⁴. Y también nosotros somos insensatos al considerar que la felicidad consiste en vivir de acuerdo con la naturaleza, cuando la naturaleza nos guía hacia aquellas cosas que no contribuyen en nada a la felicidad. Sin embargo, ¿qué es más acorde con la noción común sino el hecho de que, igual que las cosas dignas de elección tienen que ver con una vida beneficiosa, así las cosas conformes a la naturaleza con una vida conforme a la

naturaleza?³⁵. Pero ellos no se expresan en esos términos, sino que, tras instituir como fin de la existencia la vida conforme a la naturaleza, de las cosas conformes a la naturaleza piensan que son indiferentes.

6. No menos contraria a la noción común es la doctrina de que (el hombre) sensato y prudente no tiene una actitud equivalente hacia las acciones equivalentes, sino que a unas no les da ninguna importancia, mientras que por otras estaría [F] dispuesto a soportar y padecer cualquier penalidad, aunque no haya ninguna diferencia, ni grande ni pequeña, entre éstas y aquéllas³⁶. Ellos afirman que para aquél³⁷ es lo mismo (abstenerse castamente de Lais o Friné³⁸ o resistir con valor una amputación o una cauterización que soportar con valor la picadura de una mosca o rechazar) castamente a una vieja moribunda, pues en ambos casos cumple acciones rectas por igual³⁹. Sin embargo, estarían dispuestos incluso a morir por las primeras, en la idea de que son brillantes y heroicas, pero sería vergonzoso y ridículo estar orgullosos de las segundas. Y hasta Crisipo afirma en su tratado *Sobre* [1061A] *Zeus* y en el libro

tercero de *Sobre los dioses* que es obtuso, absurdo y fuera de lugar elogiar cierta clase de efectos accidentales de la virtud, como, por ejemplo, que uno haya soportado con valor la picadura de una mosca o se haya abstenido castamente de una vieja moribunda⁴⁰. ¿No es entonces su filosofía contraria a las nociones comunes, si están de acuerdo en que ninguna acción es más bella moralmente que aquellas que se avergüenzan de elogiar? Porque ¿en qué medida es elegible o cómo es aceptable aquello que no es digno ni de elogio ni de admiración hasta el punto de que incluso a quienes elogian y admiran ese tipo de acciones los tienen por obtusos y extravagantes?

[B] 7. Pero te parecerá, pienso yo, aún más contrario a la noción común que el hombre prudente no se preocupe de los bienes más preciados ni cuando están ausentes ni cuando están presentes, y que su actitud hacia esos bienes sea la misma que hacia las cosas indiferentes, tanto en el empeño que ponen en ellas como en su administración. Porque, sin duda, todos

*cuantos recogemos el fruto de la
anchurosa tierra*⁴¹

concebimos como elegible, bueno y útil aquello cuya presencia nos proporciona una ganancia y cuya ausencia una especie de carencia y apetito, y como indiferente aquello por lo que nadie se tomaría ningún trabajo, a no ser para divertirse [c] o pasar el rato⁴². En efecto, no tenemos ningún otro indicio para diferenciar entre el hombre laborioso y el que se afana en trabajos estériles, por muy ajetreado que esté en sus ocupaciones, si no es que éste último se esfuerza por cosas inútiles e indiferentes, mientras que aquél lo hace para obtener algún fin conveniente y ventajoso⁴³.

Pero esos estoicos, por supuesto, mantienen lo contrario. Para ellos, en efecto, el hombre sabio y prudente, aun encontrándose en medio de muchas aprehensiones y recuerdos de aprehensiones⁴⁴, considera que pocas tienen que ver con él, y, al no estar preocupado de las demás, piensa que no gana más ni menos por recordar que el año pasado tuvo la aprehensión de que Dión estornudaba o de que Teón jugaba a la pelota⁴⁵. Y eso que en

el sabio toda aprehensión y recuerdo, al tener seguridad y firmeza, es al instante ciencia y [D] un bien no ya importante, sino el más importante⁴⁶.

¿Es que entonces si, de forma similar, le falta la salud, le falla algún órgano sensorial o pierde su fortuna, se despreocupa y considera que ninguna de esas situaciones tiene que ver con él?⁴⁷ ¿O bien paga la factura del médico cuando se pone enfermo⁴⁸, zarpa, con la intención de lucrarse⁴⁹, hacia la corte de Leucón, el soberano del Bosforo, o emigra a la de Idantirso de Escitia⁵⁰, como dice Crisipo, y si pierde algún órgano sensorial ni siquiera soporta seguir con vida?⁵¹ ¿Cómo es que, entonces, no reconocen que su filosofía es contraria a las nociones comunes, si se toman tanto empeño y dedicación por las cosas indiferentes, pero ante los bienes importantes muestran indiferencia, tanto si están presentes como si no lo están?

8. Pero también es contraria a las nociones comunes [E] aquella opinión de que ningún ser humano se alegra cuando de

los mayores males pasa a estar entre los mayores bienes.

Y, sin embargo, es esto lo que le sucede al sabio de esos estoicos⁵². En efecto, tras haber pasado de la cima del vicio a la cima de la virtud, tras haber escapado a la vida más miserable al tiempo que ha adquirido la más dichosa, no da ninguna muestra patente de alegría ni le entusiasma ni conmueve una transformación de tal magnitud, a él que se ha apartado de toda infelicidad y perversidad y ha alcanzado una segura y firme plenitud de bienes⁵³.

Es contrario a la noción común que el mayor de los bienes consista en ser inquebrantable y firme en los juicios, pero [F] no tenga necesidad de él quien avanza hacia la cima del progreso moral⁵⁴ ni se preocupe por él una vez que la ha alcanzado, sino que muchas veces ni siquiera mueva un dedo precisamente por esa seguridad y firmeza, que consideran un bien grande y perfecto⁵⁵.

Pues bien, los estoicos no sólo hacen tales afirmaciones, sino que además de éstas sostienen también aquello de que la adición

de tiempo no acrecentará el bien, sino que, inclu [1062A] so si uno se hace prudente por un solo instante, en nada será inferior su felicidad a la de quien ha practicado la virtud durante toda su vida y en ella ha vivido dichosamente hasta el final⁵⁶. Sin embargo, tras haber defendido estas posiciones con tanta vehemencia, afirman a su vez que no hay ninguna ganancia en una virtud poco duradera⁵⁷: «Porque, ¿de qué sirve la prudencia si sobreviene cuando uno está a punto de naufragar o de ser despeñado? ¿De qué si Licas se transformara y pasara del vicio a la virtud cuando era proyectado por Heracles como por una honda?»⁵⁸. Así pues, estas afirmaciones son propias de gente que no sólo practica la filosofía en contra de las nociones comunes, sino que incluso con las propias hacen un revoltijo, si es que, en su opinión, poseer la virtud por un breve momento en nada es inferior a [B] la cumbre de la felicidad y, al mismo tiempo, no merece ninguna consideración en absoluto.

9. Pero no es esta doctrina la que te podría maravillar más de los estoicos, sino la opinión de que, cuando se presenta la

virtud y la felicidad, muchas veces el que la ha adquirido ni siquiera se da cuenta de ello⁵⁹, sino que le pasa totalmente desapercibido que poco antes era el más miserable e insensato de los hombres y ahora se ha vuelto sensato al par que dichoso⁶⁰. Porque no sólo es para echarse a reír que, cuando alguien tiene sensatez, lo único que no piense con sensatez sea eso, que piense con sensatez, y que lo único que ignore sea que la ignorancia se le ha esfumado, sino que también, por hablar en términos generales, tienen el bien por cosa insignificante y endeble si, una vez que se [c] presenta, ni siquiera produce la percepción de sí mismo. Pues, según ellos, el bien no es por naturaleza un objeto que no pueda percibirse por los sentidos, sino que Crisipo afirma expresamente en los libros de su tratado *Sobre el fin moral* que el bien es un objeto sensible y, en su opinión, también prueba que es así. Así que nos queda la posibilidad de que el bien escape a la percepción sensorial por su debilidad y pequeñez, cada vez que su presencia no es reconocida y pasa desapercibida a quienes lo tienen. En tal caso, además, al igual que sería absurdo que a la vista, si percibe los

objetos suave y medianamente blancos, se le escapen los de un blanco deslumbrante, o que el tacto, si aprehende los objetos que despiden un calor tenue y ligero, no perciba los que [D] irradian un calor abrasador⁶¹, aún más absurdo sería que, si uno aprehende aquello que tiene una conformidad con la naturaleza universalmente admitida, como, por ejemplo, la salud o el bienestar físico, no reconozca la presencia de la virtud, que, en opinión de los estoicos, tiene la más alta conformidad posible con la naturaleza⁶². ¿Cómo no va a ser contrario a la noción común que aprehendamos la diferencia entre la salud y la enfermedad, y no la aprehendamos entre la prudencia y la insensatez, sino que creemos que, cuando se ha alejado ésta, sigue estando presente en nosotros, e ignoramos que está presente aquélla cuando efectivamente la poseemos? Pero, puesto que la transformación se produce desde la cima del progreso moral hacia la virtud y la felicidad, no queda por fuerza más que una de estas dos alternativas: o el progreso no es vicio ni infelicidad, o la virtud no se halla muy alejada del vicio como tampoco la felicidad de la infelicidad, sino que la diferencia entre

los bienes y los males es pequeña e imperceptible. Pues en caso contrario no les pasaría totalmente desapercibido que en lugar de éstos tienen [E] aquéllos.

10. Así pues, cuando no desean renunciar a ninguna de las contradicciones de su doctrina, sino defender y sostener todas a la vez, a saber, que los que hacen progresos son insensatos y viciosos, que al volverse prudentes y virtuosos no se dan cuenta de ello, que existe una gran diferencia entre la prudencia y la insensatez, ¿de verdad te parece que garantizan admirablemente la coherencia de sus teorías? ¿Pero es que piensas que la garantizan aún más en sus acciones⁶³, cuando declaran que quienes no son sabios son todos igualmente viciosos e injustos y desleales y locos y luego, a su vez, a algunos de ellos, si se da el caso, los evitan por la calle [F] o sienten aversión de su presencia, a otros ni les dirigen la palabra al cruzarse con ellos, y a otros sin embargo les prestan dinero, les confían cargos, les dan a sus hijas en matrimonio?⁶⁴. Porque, si dicen estas cosas en broma, ¡que dejen de mirarnos por encima del hombro! Pero si las dicen en serio y en el ejercicio de la

filosofía, es contrario a las nociones comunes censurar y vilipendiar por igual a todos los [1063A] hombres, pero tratar a unos como si fuesen mesurados y a otros como si fuesen los más malvados, quedarse boquiabiertos ante Crisipo y mofarse de Alexino⁶⁵, pero pensar que los hombres no son en absoluto más o menos insensatos los unos que los otros⁶⁶. «Sí —dicen ellos⁶⁷—, pero, lo mismo que en el mar el que dista un codo de la superficie no se ahoga menos en absoluto que el que está hundido a quinientas brazas, del mismo modo los que se aproximan a la virtud no están menos sumidos en el vicio que los que se encuentran lejos de ella. Y, así como los ciegos son ciegos, por más que estén a punto de recobrar la vista en breve plazo, así los que hacen progresos morales, hasta tanto no alcancen la virtud, permanecen insensatos y perversos». Pues bien, que quienes [B] hacen progresos morales no son comparables a ciegos, sino a personas que tienen una visión menos aguda, ni a gente que se está ahogando sino nadando, e incluso cerca del puerto, ellos lo testimonian en persona a través de sus acciones. Pues no tratarían con consejeros,

generales y legisladores si creyeran que son «ciegos dirigentes»⁶⁸, ni emularían los hechos y acciones y palabras y formas de vida de algunos, si vieran a todos igualmente ahogados por efecto de su locura y perversidad. Pero, si dejamos esto a un lado, debe causarte maravilla lo siguiente: que los estoicos ni siquiera saquen de sus propios ejemplos la lección de que han de abandonar a aquellos sabios suyos <que> lo son sin saberlo y no se enteran ni se dan cuenta de que han dejado de ahogarse, ven la luz del sol y, tras salir a flote del vicio, han recuperado el resuello⁶⁹.

11. Es contrario a la noción común que a quien tiene a su disposición todos los bienes y no le falta ninguna cosa para la felicidad y la dicha, le sea apropiado dar fin a su vida. Y lo es más aún que a quien no tiene ningún bien ni lo tendrá, sino que tiene y tendrá a su lado, hasta el final, toda clase de horrores, sinsabores y males, no le sea apropiado renunciar a la vida, a menos que venga a sumarse alguna de las cosas que para él son ¡por Zeus!, indiferentes. Pues bien, éstos son preceptos que han sido legislados en la Estoa, y a muchos sabios

han hecho quitarse la vida por considerar que era mejor poner fin a ella en medio de la felicidad, mientras que a muchos necios los han retenido con vida por creer que [D] les convenía vivir en la infelicidad⁷⁰. Sin embargo, el sabio es rico, dichoso, completamente feliz, seguro de sí, inmune al peligro, mientras que el necio e insensato es de tal condición como para decir:

*estoy colmado de males y no hay donde poner más*⁷¹.

Pero precisamente a éstos últimos, en su opinión, les es apropiado permanecer en la vida y a aquéllos renunciar a ella: «Naturalmente —dice Crisipo⁷²—. Pues hay que medir la vida no con el patrón de los bienes y los males, sino con el de las cosas conformes a la naturaleza y contrarias a la naturaleza». ¡Así es como esos hombres salvaguardan la experiencia común⁷³ y practican la filosofía con la vista puesta en las nociones comunes! ¿Qué tratas de decir? ¿Que no debe observar

*cuanto en tu palacio ha sido hecho de bueno y de malo*⁷⁴

el que somete a examen la vida y la muerte, ni, como en una balanza, pesar los cuños más <útiles> cuando tasa la moneda de la felicidad y la infelicidad, sino hacer el cálculo de <si> [E] hay que vivir o no partiendo de las cosas que no son ni útiles ni dañinas?⁷⁵ ¿No habrá de ser apropiado, en vista de tales supuestos y principios, que elija la vida aquel a quien no le falta ninguna de las cosas rechazables, ni que la rechace el que tiene a su disposición todas las cosas dignas de ser elegidas? Con todo, amigo mío, si está fuera de razón rechazar la vida cuando no se ha caído en ninguna desgracia, más lo está el que se deje escapar el bien si no se logra una cosa indiferente. Pero esto es precisamente lo que hacen esos estoicos, [F] cuando tiran por tierra la felicidad y la virtud presente a cambio de una frustrada expectativa de salud e integridad física⁷⁶.

*Allí entonces Zeus Crónida despojó a
Glauco de la sensatez,*

porque se disponía a intercambiar

*armas de oro por armas de bronce, el
valor de cien bueyes por el de*

*nueve*⁷⁷.

[1064A] Con todo, las armas de bronce proporcionan utilidad en el combate no menos que las de oro, mientras que, para los estoicos, la belleza física y la salud no aportan ni utilidad ni ventaja con vistas a la felicidad. Pese a todo, éstos intercambian la salud por la prudencia. Y es que suelen decir que para Heráclito y Ferecides⁷⁸ habrían sido acciones apropiadas, si es que hubieran podido cumplirlas, abandonar la virtud y la prudencia con tal de poner fin a la pediculosis y a la hidropesía⁷⁹. Y que, si Circe hubiese vertido dos bebedizos — uno que volviera insensatos a los prudentes, el otro que los convirtiera ⟨de hombres en asnos⁸⁰, aunque dotados de prudencia—, Odiseo habría hecho bien⟩ en beber el de la insensatez antes que trocar su aspecto en la figura de una bestia, aunque retuviese la prudencia —y con la prudencia, claro está, la felicidad—, y que la prudencia en persona —dicen— le habría dado estos consejos y recomendaciones: «Puedes abandonarme y no tenerme en cuenta, si yo [B] perezco y me corrompo en el semblante de un asno»⁸¹. Propia de un asno, desde

luego, —dirá alguien— es la prudencia que da tales consejos, si ser prudente y feliz es un bien pero tener el rostro <de una bestia> una cosa indiferente. Hay, según dicen, una tribu entre los etíopes, donde un perro es el rey, recibe el título de rey y tiene privilegios y honores de rey, pero son los hombres los que cumplen las funciones especialmente reservadas a los dirigentes y gobernantes de las ciudades⁸². ¿No es así, pues, que entre los estoicos, de forma semejante, la virtud tiene el título y el rango del bien [c] y a ella sola la califican de elegible, útil y conveniente, pero cumplen aquellas funciones de gobierno y profesan la filosofía y viven y mueren como si siguiesen los dictados de las cosas indiferentes? Sin embargo, mientras ningún etíope trata de dar muerte a aquel perro, sino que éste es objeto de solemne veneración sentado en su trono, esos estoicos arruinan y corrompen su propia virtud por culpa de su apego a la salud y a la ausencia de dolor.

12. Pero, según parece, el propio colofón que Crisipo ha puesto a sus doctrinas nos exime de decir aún más cosas acerca de

esto. Pues si en la naturaleza hay bienes, males y cosas intermedias que reciben el nombre de indiferentes⁸³, [D] no hay ningún hombre que no quiera tener el bien antes que lo indiferente y ⟨lo indiferente⟩ antes que el mal. Pero, además, de esto sin duda también ponemos a los dioses por testigos, cuando en nuestras súplicas les pedimos sobre todo la posesión de bienes, y si no, la evitación de males, pues lo que no es ni bueno ni malo no lo queremos tener en lugar del bien, pero en lugar del mal sí lo queremos. Sin embargo, Crisipo, alterando e inviniendo el orden de la naturaleza, traslada lo que está en el centro desde el lugar intermedio hasta el último, y lo que está en último lugar lo sube y lo transfiere hasta el lugar intermedio, otorgando, igual que los tiranos, el asiento preferente a los malvados y promulgando [E] que se ha de perseguir primero el bien, en segundo lugar el mal y tener en el último lugar y en la peor consideración lo que no es ni bueno ni malo⁸⁴. Es como si uno colocara las mansiones de Hades a continuación de las regiones celestes, y la tierra y sus regiones circundantes las expulsara hasta el Tártaro,

*muy lejos, donde un abismo sin fondo
se abre bajo la tierra*⁸⁵.

Pues bien, tras haber dicho en el libro tercero de *Sobre la naturaleza* que trae más cuenta vivir en la insensatez que ⟨no⟩ vivir, aunque jamás se vaya a ser sensato⁸⁶, añade literalmente⁸⁷: «Pues los bienes son para los hombres de tal condición que, en cierto modo, ⟨incluso⟩ los males están por delante de las cosas intermedias. No son éstos los que están por delante, sino la razón, y el vivir con ella es más adecuado para nosotros, aunque seamos insensatos»; está claro, pues: aunque seamos injustos y transgresores de la ley y enemigos de los dioses, esto es, aunque seamos infelices — pues ninguna de [F] estas cosas les falta a los que viven en la insensatez. Así pues, es más adecuado para nosotros ser infelices que no ser infelices, recibir daño que no recibirlo, cometer injusticia que no cometerla, transgredir la ley que no transgredirla, es decir, es adecuado para nosotros hacer lo que (no) es adecuado⁸⁸ y es apropiado vivir incluso contra lo apropiado⁸⁹. «Si, pues peor que la insensatez es la privación de la razón y de la

sensibilidad»⁹⁰. Y después de eso, ¿(qué) les ha podido suceder para que no reconozcan que es malo aquello que es peor que el [1065A] mal?⁹¹ ¿Por (qué motivo) declaran que la insensatez es lo único digno de rechazo, si no es menos sino aún más adecuado para nosotros rechazar la disposición que no admite la posibilidad de ser insensatos?

13. Pero ¿por qué habría de enojarse uno por estas cosas recordando lo que ha escrito en el libro segundo de *Sobre la naturaleza*, cuando declara que la generación del mal no ha sido inútil respecto al conjunto del Universo? Vale la pena recoger la doctrina con las palabras de Crisipo, para que de alguna manera adviertas ‹pues es gente que acusa a Jenócrates y Espeusipo de no considerar la salud una cosa indiferente ni la riqueza inútil⁹²› en qué lugar colocan el mal y qué argumentos despliegan acerca de él⁹³: «El mal tiene ‹una definición peculiar› frente a los terribles contratiempos y es que, en cierto modo, se genera en sí mismo de acuerdo [B] con la Razón de la naturaleza y, por así decirlo, su generación no ha sido inútil respecto al conjunto del Universo:

pues de lo contrario tampoco existiría el bien». Por consiguiente, en los dioses no hay ningún bien, ya que tampoco hay mal⁹⁴. Y cuando Zeus, tras consumir en sí mismo toda la materia del Universo, se toma único y suprime las diferencias restantes, ni siquiera entonces existe ningún bien, puesto que no tiene a su lado ningún mal⁹⁵.

Pero, mientras que en un coro hay proporción si en su interior ninguna voz desafina y en un cuerpo salud si ninguna de sus partes está enferma, la virtud no puede generarse sin el vicio, sino que, al igual que para obtener algunas propiedades medicinales es de uso obligado el veneno de serpiente o la bilis de hiena, así, desde otro punto de vista, la [c] perversidad de Meleto es conveniente para la justicia de Sócrates⁹⁶ y la vulgaridad de Cleón para la excelencia de Pericles⁹⁷. ¿Cómo habría encontrado Zeus el medio de hacer nacer a Heracles⁹⁸ y a Licurgo⁹⁹, si no hubiera hecho nacer también para nosotros a Sardanápalo¹⁰⁰ o a Fálaris¹⁰¹? Éste es el momento que aprovechan para decir que la finalidad de la generación de la tisis ha sido el vigor físico del ser humano, así como la de la gota la

ligereza de piernas. Y Aquiles no habría tenido una larga melena si Tersites no hubiera sido calvo¹⁰². En efecto, ¿qué diferencia hay entre los que se sueltan la lengua con estas bobadas y los que afirman que la generación de la intemperancia no ha sido inútil para el autodomínio y la de la injusticia para la justicia? Rogaremos a [D] los dioses que haya siempre perversidad

*y mentiras y astutos halagos y un carácter artero*¹⁰³,

si es que, suprimidas estas cosas, la virtud se nos va al traste y perece con ellas.

14. ¿O quieres que examinemos el ejemplo más delicioso de su finura dialéctica y poder de seducción? «Pues igual que las comedias —dice¹⁰⁴— contienen epigramas jocosos, que en sí mismos son mediocres pero añaden al conjunto de la obra una cierta gracia¹⁰⁵, así habría que censurar el mal en sí mismo, pese a que para el conjunto del Universo no es inútil.» Pues bien, en primer lugar, sostener que la generación del mal se ha producido de acuerdo con la Providencia divina, como el epigrama mediocre ha

venido a la luz de acuerdo con la voluntad artística del poeta, es algo que supera [E] cualquier disparate que podamos imaginar¹⁰⁶. Pues ¿por qué habrán de ser más «dispensadores de bienes»¹⁰⁷ que de males? Además, ¿cómo será el mal algo odioso y hostil para los dioses?¹⁰⁸ ¿O qué podremos decir ante esta clase de blasfemias, como

*un dios hace surgir la culpa entre los mortales cuando quiere arruinar por completo una casa*¹⁰⁹

y

*¿cuál de los dioses lanzó a ambos a entablar disputa?*¹¹⁰

En segundo lugar, el epigrama mediocre realza la comedia y contribuye a su finalidad, pues aquélla aspira a hacer reír y a divertir a los espectadores. Pero si Zeus patrio, nuestro dios supremo, garante de la ley y, en palabras de Píndaro, «artista consumado»¹¹¹, es el artesano de nuestro mundo [F] y éste sin duda ha sido creado no como una obra teatral enorme y variopinta y patética, sino como la ciudad común de dioses y hombres, que están destinados a

una convivencia fundada en la virtud y la justicia, repleta de dicha y de acuerdo racional¹¹²: ¿por qué razón iba a necesitar para este bellísimo y santísimo fin a piratas, asesinos, parricidas y tiranos? En efecto, el mal no se ha generado como un entreacto ingenioso y grato para la divinidad, ni es por causa de la [1066A] vena humorística, burlona y obscena de Dios por lo que la injusticia ha impregnado nuestras acciones, si es que por culpa de éstas no nos es posible ver ni siquiera en sueños esa ‘coherencia racional’ tan celebrada por los estoicos”¹¹³. Además, el epigrama mediocre no es más que un fragmento de la obra y ocupa un lugar absolutamente trivial en la comedia, y tales recursos humorísticos ni son excesivamente reiterativos ni en aquellas obras que parecen estar bien compuestas menoscaban o enturbian su encanto; el vicio, en cambio, contamina todas nuestras acciones, y la vida entera, que desde el prólogo inicial hasta el punto y final transcurre como una sucesión de desvergüenzas y fracasos y turbios asuntos, sin que ninguna de sus etapas sea limpia o intachable, [B] como dicen esos estoicos, es

la más fea y aburrida de todas las obras teatrales.

15. Por eso, con gusto le preguntaría en qué sentido ha sido la generación del mal útil para el conjunto del Universo¹¹⁴. Pues no dirá desde luego que la utilidad del mal tiene que ver con lo celeste y divino¹¹⁵. Sería ridículo, en efecto, que entre los hombres no surgiese ni hubiese vicio, deseo insaciable o falsedad de palabra, ni cometiésemos pillajes, delaciones o asesinatos unos contra otros, pero el sol no recorriera el curso que le ha sido asignado ni el mundo cumpliera ciclos estacionales y revoluciones periódicas, ni la tierra ocupase el espacio central del Todo¹¹⁶ ni diera origen a los vientos y a las lluvias¹¹⁷.

Queda entonces por examinar si la generación del mal [c] ha sido útil en relación con nosotros y con nuestra existencia. Quizá sea esto lo que quieren decir los estoicos¹¹⁸. ¿Es que entonces si somos malvados gozamos de más salud e incluso disponemos de más bienes indispensables? ¿Ha sido la generación del mal útil para nuestra belleza o para nuestra

fuerza? Ellos lo niegan¹¹⁹. ¿En qué rincón de la tierra está ya ⟨la utilidad del mal?¹²⁰. ¿No es acaso la virtud⟩ «sólo un nombre y una tétrica visión» de sofistas «sumidos en las tinieblas»¹²¹, no como el vicio, que está expuesto a la vista de todos y es nítido para todos, hasta el punto de que, ⟨si desaparece⟩, no ⟨podemos participar en absoluto⟩ de nada útil y muchísimo menos de la virtud, esa virtud ¡oh dioses!, por la que hemos venido al mundo?¹²². Luego ¿no es terrible que si para el campesino, el piloto y el auriga lo útil les es propicio y contribuye a su fin particular, aquello que ha sido creado por Dios con vistas a la virtud haya arruinado y destruido [D] la virtud? Pero a lo mejor es ya momento de dejar este asunto y pasar a otra cosa.

16. AM. De ninguna manera, amigo mío, por mi causa, pues deseo enterarme de cuál es el modo en que introducen los estoicos los males por delante de los bienes y el vicio por delante de la virtud¹²³.

DIAD. Sin duda, eso merece también nuestra atención, amigo mío. Aunque el lenguaje de aquéllos es un continuo balbuceo sin sentido, al final lo que vienen a

decir es que la prudencia, al ser ciencia de los bienes y los males¹²⁴, es suprimida también por completo (si son suprimidos los males). Igual que, si hay enunciados verdaderos, es imposible que no haya enunciados falsos, de forma similar creen conveniente que si existen bienes existan también males¹²⁵.

AM. Sí, pero, aunque esta afirmación no es banal en un sentido, el otro aspecto que encierra ni siquiera a mi se me [E] escapa¹²⁶: veo, en efecto, una diferencia según la cual aquello que no es verdad es falso sin más¹²⁷, pero no es malo sin más aquello que no es bueno. De ahí que entre la verdad y la mentira no haya ningún término medio, pero entre los bienes y los males el término medio sea lo indiferente¹²⁸. Y no es forzoso que éstos coexistan con aquéllos, pues bastaría que la naturaleza contuviera el bien sin que estuviese necesitada del mal, sino que acogiese lo que no es ni bueno ni malo¹²⁹. Pero si vosotros soléis hacer alguna réplica contra aquel argumento, habría que escucharla.

17. DIAD. No una, sino muchas, aunque ahora hay que tratar de las que son necesarias. Pues bien, en primer lugar, es una tontería pensar que los bienes y los males han sido [F] generados en razón de la prudencia¹³⁰. Pues la prudencia es posterior a la existencia de los bienes y los males igual que la medicina lo es respecto a la existencia de estados saludables y enfermos, que subyacen a aquélla. En efecto, el bien y el mal subsisten no para que se genere la prudencia, sino que llamamos prudencia a la facultad de distinguir la existencia y subsistencia del bien y del mal. De forma semejante, si la vista es la percepción de objetos blancos y negros¹³¹, éstos no se han generado para que nosotros tengamos vista, sino que nosotros necesitamos la vista para distinguir tales colores. [1067A]

En segundo lugar, cuando esos estoicos prenden fuego al mundo, no queda ni un solo rastro del mal, por pequeño que sea, sino que, entonces, el conjunto del Universo es prudente y sabio¹³². Así pues, la prudencia existe sin que exista el mal y no es forzoso que exista el mal para que la prudencia sea posible. Pero si en cualquier

caso es preciso que la prudencia sea ciencia de bienes y males, ¿qué hay de terrible en que, suprimidos los males, no exista la prudencia y tengamos otra virtud en lugar de aquélla, que sea ciencia no de bienes y males sino sólo de bienes? Es como si el color negro desapareciera del todo, y luego uno de esos estoicos [B] se obstinara en decir que habíamos perdido también la vista porque no había percepción de objetos blancos y negros: ¿qué nos impide decirle que no sucede nada terrible si no tenemos lo que tú llamas vista, sino que, en vez de ésta, disponemos de otra percepción y facultad, con la que captamos colores blancos y no blancos? Pues yo creo que el gusto no desaparecería si faltaran los sabores amargos, ni tampoco el tacto si el dolor fuera suprimido¹³³, ni la prudencia si no estuviera presente el mal, sino que esos sentidos perdurarían al percibir en su lugar sabores dulces y sensaciones placenteras y cuantos no son de esa cualidad, igual que esta prudencia de que hablamos, que es ciencia de bienes y nobienes. [C] Pero los que no piensan así, que se queden con su terminología y nos dejen a nosotros la realidad de las cosas.

18. Pero, aparte de esto, ¿qué impediría que hubiese intelección del mal y del bien intelección y existencia?¹³⁴. Como les sucede a los dioses, según creo, que tienen salud pero conciben la fiebre y la pleuresía. Y es que precisamente nosotros, aun teniendo todos inagotables males y ningún bien, como dicen esos estoicos¹³⁵, no estamos privados al menos de la facultad de concebir la prudencia, el bien, la felicidad¹³⁶. Lo sorprendente es que, sin que esté la virtud presente en nosotros, haya quienes enseñan cómo es¹³⁷ e infunden su aprehensión¹³⁸, pero no sea posible poseer la intelección del vicio sin que éste haya venido a la existencia. ¡Mira [D] qué cosas pretenden que creamos los que practican la filosofía de acuerdo con las nociones!: que aprehendemos la prudencia gracias a la insensatez, y la prudencia por naturaleza sin la insensatez ni se aprehende a sí misma <ni> aprehende la insensatez.

19. Pero si, en todo caso, la naturaleza necesitara la generación del mal, sin duda serían suficientes uno o dos ejemplos del vicio. O, si quieres, a lo mejor necesitaría que nacieran diez, o mil, o diez mil necios,

mas no esa cosecha tan fructífera del vicio, que

*ni la arena ni el polvo ni las plumas de aves multicolores podrían derramar en tan gran número*¹³⁹,

mas de la virtud ni siquiera un mísero ensueño¹⁴⁰. En efecto, [E] los ciudadanos de Esparta encargados de las comidas en común presentan en público, a propósito, a dos o tres hilotas saturados de vino puro y totalmente ebrios, mostrando a los jóvenes en qué consiste una borrachera para que tengan cuidado y sean moderados con el vino¹⁴¹. Sin embargo, en la vida estos ejemplos del vicio se han multiplicado sin límite, porque no hay ni un solo hombre que sea sobrio respecto a la virtud, sino que todos vamos dando tumbos anegados en la torpeza y la infelicidad. Hasta tal punto la razón nos emborracha y de tanta confusión y extravío nos colma¹⁴², que en nada vamos a la zaga de aquellas perras que —según cuenta Esopo¹⁴³—, como desearan unos odres que estaban flotando en el agua, se lanzaron a beber el mar y reventaron [F] antes de coger los odres. Y es que también a nosotros la razón, mientras abrigamos la esperanza de que seremos felices gracias a

ella y nos aproximaremos a la virtud, nos corrompe y nos destruye antes de alcanzarla, ya que además nos hemos dado un atracón del abundante vino puro y amargo del vicio, si es que, como dicen ellos¹⁴⁴, ni siquiera los que hacen progresos morales hacia la cima de la virtud tienen consuelo ni alivio ni respiro de la estupidez y la infelicidad.

20. Pues bien, puedes observar a tu vez que quien afirma [1068A] que la generación del mal no ha sido inútil¹⁴⁵, demuestra qué clase de ganancia y posesión es aquél para quienes lo tienen, cuando en *Sobre las acciones rectas* escribe que el necio nada necesita ni encuentra utilidad en nada: para él nada es útil, nada propio, nada adecuado¹⁴⁶. ¿Cómo va a ser útil el mal si con éste ni siquiera es útil la salud ni una gran fortuna ni el progreso moral?¹⁴⁷. ¿Pero es que nadie necesita cosas que, por un lado, son ‘preferidas’ y ‘aceptables’ y, ¡por Zeus!, útiles, y, por otro, ‘conformes a la naturaleza’, como ellos mismos las llaman?¹⁴⁸. Y luego, ¿es que nadie encuentra utilidad en estas cosas si no se convierte en sabio? Entonces, [B] el necio ni siquiera

encuentra utilidad en el proceso de convertirse en sabio¹⁴⁹. ¿Es que no tienen sed ni hambre los hombres, antes de convertirse en sabios? Al menos, si tienen sed no encuentran utilidad en el agua ni en el pan si tienen hambre.

Sois semejantes a extranjeros de dulce trato que sólo precisan de un techo y una lumbre¹⁵⁰.

¿No encontraba éste utilidad en una acogida hospitalaria, ni en un manto aquel que decía¹⁵¹:

Dale un manto a Hiponacte. Pues me muero de frío?

Pero ¿quieres decir una paradoja tan superflua como original? Di que el sabio no encuentra utilidad en nada ni necesita cosa alguna. Aquél es rico, aquél libre de necesidades, [C] aquél autosuficiente, dichoso, perfecto¹⁵². Muy bien, pero ¿qué vértigo nos entra ahora, cuando vemos que el que no carece de nada necesita los bienes de que dispone, mientras que el necio carece de muchas cosas pero no necesita ninguna? Pues eso es lo que dice Crisipo¹⁵³, que los necios no tienen necesidades pero sí carencias, trastocando las nociones comunes al moverlas, como en el juego de damas, de

una casilla a otra. En efecto, todos los hombres estiman que la necesidad es anterior a la carencia, pues consideran que carece de algo el que necesita cosas que no están a su disposición ni son fáciles de adquirir. Por ejemplo, ningún hombre carece de cuernos o de alas, porque tampoco los necesita. Pero decimos que carecen de armas, de dinero o de vestidos, cuando, al encontrarse en necesidad de estas cosas, no las consiguen ni las poseen. Aquéllos, sin embargo, tienen siempre [D] tanto afán de contradecir abiertamente las nociones comunes, que muchas veces renuncian incluso a las propias en su deseo de forjar una nueva terminología, como sucede en este caso¹⁵⁴.

21. Pero ahora vuelve sobre tus pasos un poco más arriba¹⁵⁵ y examina esto. Una de las cosas que dicen en contra de las nociones es que ningún necio obtiene beneficios¹⁵⁶. Sin embargo, hay muchos hombres que, si reciben educación, hacen progresos morales, hay esclavos que son manumitidos, ciudades asediadas que son liberadas, mancos que se dejan echar una mano y enfermos que reciben curación.

«Pero, aun obteniendo estas ventajas, no reciben beneficios ni experimentan un bienestar, y, como no tienen benefactores, ni siquiera pueden ser desconsiderados con sus benefactores»¹⁵⁷.

Así pues, en ese caso los necios ni siquiera son ingratos; pero es que tampoco lo son los hombres inteligentes. Entonces, [E] la ingratitud es algo inexistente, porque éstos no se abstienen de la gratitud si reciben un favor, mientras que aquéllos están naturalmente incapacitados para recibir favores¹⁵⁸. Pero observa ya qué dicen en tomo a este asunto: que el favor se extiende hasta las acciones intermedias¹⁵⁹, y, aunque el dar y recibir beneficios es cosa propia de sabios, el favor lo obtienen también los necios¹⁶⁰. Después de eso, ¿aquellos que son partícipes de un favor no lo son de la utilidad? ¿No hay allí donde se extiende el favor nada que sea útil ni apropiado? ¿Pero qué otra cosa hace de un servicio prestado un favor si no es que quien lo presta es útil en algo a quien lo necesita?

22. AM. Deja entonces este asunto y dime: ¿cuál es ese [F] ‘beneficio’ tan venerado por

ellos, que custodian como un bien selecto y reservado a los sabios y cuyo nombre ni siquiera admiten para quienes <no> son sabios?

DIAD. Si un solo sabio, en cualquier lugar donde esté, extiende un dedo con prudencia, todos los sabios que hay en la tierra reciben un beneficio¹⁶¹. Es esto obra de la amistad que hay entre ellos¹⁶²; en este fin culminan las virtudes de los sabios a causa de los beneficios comunes que de éstas se desprenden. Por el contrario, desvariaba Aristóteles, desvafiaba [1069A] Jenócrates cuando declaraban que los hombres reciben beneficios de los dioses, beneficios de sus progenitores, beneficios de sus maestros¹⁶³, pero ignoraban el admirable beneficio que los sabios reciben unos <de> otros cuando despliegan movimientos acordes con la virtud, aunque no vivan juntos ni acierten a conocerse.

Por otro lado, todos los hombres dan por supuesto que la selección, vigilancia y administración de ciertos bienes es útil y beneficiosa, si éstos son útiles y beneficiosos, y el [B] hombre interesado en

el dinero se compra llaves y vigila sus almacenes

*abriendo con su mano la gratísima despensa de la riqueza*¹⁶⁴;

en cambio, seleccionar lo que no es beneficioso para ningún fin y tomarse mucho cuidado y esfuerzo en su vigilancia no es una acción noble y bella, sino ridícula¹⁶⁵. Si Odiseo, por ejemplo, hubiese sellado con el nudo aquel que aprendió de Circe no los regalos que le hizo Alcínoo (esto es, trípodes, calderos, vestidos y oro¹⁶⁶), sino un montón de basura y piedras y cosas por el estilo que hubiera atesorado, y si hubiese tenido por un trabajo feliz y dichoso tanto los cuidados que a ello dedicó como la posesión y vigilancia de esas cosas, ¿quién habría envidiado esta previsión estúpida y esta preocupación vana?¹⁶⁷. Sin embargo, en eso consiste [C] la belleza, la nobleza, la dicha de la ‘coherencia racional’ estoica¹⁶⁸, pues no es más que la selección y vigilancia de cosas que no les aportan beneficio y son indiferentes¹⁶⁹. Pues de esa especie son las cosas conformes a la naturaleza y aún más las exteriores¹⁷⁰, si es que, cuando se da el caso, equiparan la riqueza más grande con orinales de oro,

orlas doradas y, ¡por Zeus!, frascos de perfume¹⁷¹.

En definitiva, así como los que por arrogancia tienen a bien profanar y mancillar cultos de ciertos dioses o démones, nada más arrepentirse caen bajo el poder de éstos y se rebajan humildemente ensalzando y enalteciendo a la divinidad, así aquéllos a su vez, en las cosas que son indiferentes y nada tienen que ver con ellos, dan buena prueba de haber sido víctimas de una suerte de venganza divina por su [D] presunción y charlatanería, cuando proclaman a viva voz que sólo una cosa es buena, bella y noble, a saber, la selección y administración de las cosas indiferentes, y que si no las obtienen no merece la pena vivir, sino degollarse a sí mismos o dejarse morir de hambre, mandando con frecuencia la virtud a paseo¹⁷². Así pues, a Teognis lo consideran ellos mismos un poeta innoble y mezquino cuando dice¹⁷³:

*huyendo de la pobreza hay que saltar,
Cirno, incluso sobre el mar*

*poblado de enormes monstruos y desde lo
alto de escarpados arrecifes,*

por ser cobarde ante la pobreza, que es una cosa indiferente. Pero ellos de su puño y letra hacen en prosa las mismas recomendaciones [E] y afirman que es preciso, huyendo de una enfermedad grave o de un dolor muy intenso, si es que no se tiene a mano una espada o cicuta, arrojar al mar y saltar «desde lo alto de unos arrecifes»: y eso que ninguna de las afecciones anteriores es dañina ni mala ni inconveniente, ni tampoco hace infelices a los que caen en ellas.

23. «¿Por dónde, entonces, he de empezar?» —dice Crisipo¹⁷⁴— «¿Qué adoptaré como principio de lo apropiado y materia de la virtud, si dejo a un lado la naturaleza y la conformidad con la naturaleza»¹⁷⁵? ¿Por dónde, bendito amigo, empiezan Aristóteles y Teofrasto? ¿Qué principios adoptan Jenócrates y Polemón? ¿No ha seguido también [F] Zenón a éstos cuando establecían como elementos de la felicidad la naturaleza y la conformidad con la naturaleza?¹⁷⁶.

Sin embargo, aquéllos se mantuvieron en la opinión de que esos principios son elegibles, buenos y beneficiosos¹⁷⁷ y,

superponiendo la virtud como una actividad que se despliega <entre> ellos haciendo de cada cosa el uso que le es propio¹⁷⁸, con estos ingredientes creían completar y llevar a término una vida perfecta e íntegra¹⁷⁹, dando de la ‘coherencia racional’ una definición verdaderamente adecuada y concorde con la naturaleza¹⁸⁰. Pues no se dejaban trastornar, como si diesen un salto desde el suelo para otra vez caer de [1070A] bruces sobre él, diciendo de las mismas realidades al designarlas que son ‘dignas de ser aceptadas’ y no ‘dignas de ser elegidas’¹⁸¹, que son ‘propias’ y no ‘buenas’¹⁸², que no son ‘beneficiosas’ pero sí ‘provechosas’¹⁸³, que no guardan ‘ninguna relación con nosotros’¹⁸⁴ pero constituyen los ‘principios de nuestras acciones apropiadas’¹⁸⁵. Al contrario, tal como era su doctrina, así era la forma de vida de aquellos hombres que procuraban que sus acciones fuesen apropiadas y concordes con sus palabras¹⁸⁶. En cambio, la escuela de esos estoicos, lo mismo que la mujer del poema de Arquíloco¹⁸⁷

*en una mano <transportaba> agua,
en la otra fuego, pues maquinaba engaños,*

en unas doctrinas se atrae a la naturaleza como aliada, en otras la aparta de sí como enemiga¹⁸⁸, o, más bien, en los hechos y en las acciones se aferran a las cosas conformes a la naturaleza, como si fueran buenas y elegibles, pero en su vocabulario y terminología reniegan y echan pestes de ellas, [B] <como si> fueran indiferentes, inútiles y no tuvieran ningún peso con vistas a la felicidad¹⁸⁹.

24. Puesto que en general todos los hombres conciben el bien como aquello que produce alegría, es objeto de nuestras súplicas, nos hace afortunados, tiene el máximo valor, es autosuficiente y nada necesita, examina comparativamente el bien de esos estoicos¹⁹⁰. ¿Acaso produce alegría extender el dedo con prudencia?¹⁹¹. ¿Qué? ¿Es objeto de nuestras súplicas una tortura prudente?¹⁹². ¿Es afortunado el que se arroja razonablemente de un precipicio?¹⁹³. ¿Tiene el máximo valor aquello que muchas veces la razón les aconseja abandonar a costa de lo que no es bueno?¹⁹⁴. ¿Es perfecto y autosuficiente aquello cuya presencia no les ahorra, en caso de no obtener las cosas indiferentes, considerar

intolerable la vida y renunciar a vivir?¹⁹⁵.
¿Ha surgido otra doctrina que [C] conculque tan abiertamente la experiencia común¹⁹⁶ como ésta, que por propia iniciativa le quita y arranca violentamente de su seno las nociones legítimas, como si fueran niños de pecho, y le pone en su regazo otras bastardas, salvajes y antinaturales, obligándole a criar y amar a éstas en lugar de aquéllas? Y ello sucede en las doctrinas de los bienes y los males, de lo que es digno de elección y de rechazo, de lo que nos es propio y ajeno¹⁹⁷, que deberían tener una evidencia más clara¹⁹⁸ que las cosas frías y calientes o blancas y negras, ya que, mientras las representaciones de éstas han sido introducidas por los sentidos desde el exterior, aquéllas tienen su origen en predisposiciones instintivas que están en nuestro interior¹⁹⁹. Pero los estoicos, atacando el tópico relativo a la felicidad con las armas de la dialéctica, tal como hicieron con el ‘Mentiroso’²⁰⁰ o el ‘Dominator’²⁰¹, [D] no han resuelto en él ninguna ambigüedad sino que han creado miles de ellas más.

25. Por otro lado, la doctrina de que, si hay dos bienes —el primero el fin, el segundo el medio que sirve para obtener tal fin—, el fin es más importante y más completo, nadie la ignora²⁰². También Crisipo conoce la diferencia, como es evidente en el libro tercero de *Sobre los bienes*, ya que expresa su desacuerdo con quienes consideran la ciencia como un fin y establece ⟨que, en sí misma, es un bien que sirve como medio para obtener el fin, pero que, por esa misma razón, no es un fin⟩²⁰³. Y en los libros de *Sobre la justicia* piensa que, si se presupone como fin el placer, no se salvaguardaría la justicia; pero que, si no es el fin sino simplemente un bien, piensa que sí²⁰⁴. De sus palabras no creo que haga falta ahora que tú me escuches reproducir la cita literal, pues es posible conseguir en cualquier parte el libro [E] tercero de *Sobre la justicia*. Por tanto, amigo mío, cuando a su vez afirman que no hay ningún bien mayor ni menor que ningún otro bien, sino que aquel que no es un fin es igual al fin, no sólo se contradicen a las claras con las nociones comunes, sino también con sus propias doctrinas²⁰⁵.

Y, a la inversa, si hay dos males —de entre los cuales el primero nos vuelve peores cuando nos sobreviene, mientras que el segundo nos daña pero no nos hace peores—, es contrario a la noción común negar que el mal que nos hace peores cuando sobreviene es más importante que el que nos daña pero no nos hace peores, o que es más malvado el daño que nos acaba haciendo más perversos²⁰⁶. Sin embargo, Crisipo reconoce al menos que existen ciertos tipos de miedo, de aflicción y de engaño que nos dañan aunque no nos hacen [F] peores²⁰⁷. Pero lee el primero de los libros de *Sobre la justicia* escritos contra Platón, ya que merece la pena examinar, también por otros motivos, el virtuosismo verbal que este hombre exhibe allí y cómo no escatima ningún recurso en absoluto en ninguno de los temas y doctrinas, tanto propios como ajenos²⁰⁸.

26. Es contrario a la noción común que se propongan dos fines u objetivos de la vida y el término de referencia de [1071A] todo cuanto hacemos no se restrinja a uno solo²⁰⁹. Pero aún más contrario a la noción común es que el fin sea uno, pero cada una

de nuestras acciones tenga su término de referencia en otro distinto²¹⁰. Sin embargo, de estas alternativas los estoicos están obligados a admitir o una u otra. En efecto, si ⟨las⟩ primeras cosas conformes a la naturaleza²¹¹ no son buenas en sí mismas, sino su selección racional y su aceptación²¹² —es decir, que cada cual haga todo lo que esté en su mano con vistas a obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza²¹³ —, es preciso que todas las acciones tengan su término de referencia en este objetivo, esto es, obtener las primeras cosas conformes a la naturaleza²¹⁴. Pero entonces, si creen alcanzar el fin sin necesidad de apuntar ni aspirar a la obtención de aquellas cosas, es necesario que su selección sea [B] referida ⟨a⟩ otro fin distinto y no al mismo²¹⁵. En efecto, el fin es seleccionar y aceptar aquellas cosas con prudencia, pero ni ellas por sí mismas ni su obtención constituyen el fin, sino una especie de materia que tiene ‘valor selectivo’²¹⁶. Ésta es, según creo, la terminología que usan ellos en sus discursos y en sus tratados al tratar de explicar la diferencia.

AM. Has demostrado tener coraje para traer a la memoria no sólo lo que dicen, sino también cómo lo dicen.

DIAD. Observa que les sucede lo mismo que a los que desean saltar más allá de su propia sombra: pues no la dejan atrás, sino que con su doctrina transportan simultáneamente la extravagancia de sus palabras, pese a que se alejan a muchísima distancia de las nociones. En efecto, es lo mismo [C] que si dijéramos que el arquero hace todo lo que está en su mano no para alcanzar su objetivo, sino para hacer todo lo que esté en su mano: en ese caso, tal razonamiento lo juzgaríamos semejante a enigmas y prodigios²¹⁷. Del mismo modo, esos viejos decrépitos sostienen contra viento y marea que el fin de apuntar hacia las cosas conformes a la naturaleza no es alcanzar las cosas conformes a la naturaleza, sino su aceptación y selección, ni la aspiración y la persecución de la salud culmina para cada cual en tener salud, sino que, al contrario, el tener salud tiene como término de referencia la aspiración y persecución de la salud, y consideran fines de la salud el ejercicio razonable de ciertos

paseos y vocalizaciones así como —¡por Zeus!— operaciones quirúrgicas y medicamentos, no aquélla fin de estos remedios²¹⁸: así que sueltan disparates semejantes al de aquel personaje que dice²¹⁹:

démonos un festín para hacer sacrificios, para hacer abludones. [D]

Pero mientras éste más bien altera una convención y una costumbre y trastoca el orden de las acciones, lo que dicen esos estoicos implica la completa subversión y confusión de las acciones: «No nos esforzamos en pasear en el momento oportuno para digerir la comida, sino para pasear en el momento oportuno»²²⁰. No hay duda de que también la salud la ha producido la naturaleza en razón del eléboro, no el eléboro en razón de la salud²²¹. ¿Qué otra cosa les queda para llegar al colmo de su lenguaje paradójico sino soltar disparates como éstos? Porque ¿qué diferencia hay entre el que dice que la salud se ha producido en razón de las medicinas, no [E] las medicinas en razón de la salud, y el que considera la selección, la combinación y el uso de las medicinas algo

más elegible que la salud, y piensa más bien que ésta no es ni siquiera elegible en absoluto, sino que establece el fin en el interés por las medicinas y declara que la aspiración a una cosa es el fin de su obtención, no su obtención el fin de la aspiración que sentimos hacia ella? «Sí, porque a la aspiración van unidos, ¡por Zeus!, los atributos de ‘razonable’ y ‘prudente’»²²². Por supuesto, diremos nosotros, si la aspiración mira a la obtención y a la posesión de lo que persigue como hacia un fin; si no es así, al deseo se le despoja de su carácter racional, ya que hace todo lo posible por obtener aquello cuya obtención no nos hace sentirnos orgullosos ni felices²²³.

[F] **27.** ⟨Una vez que⟩ hemos llegado a este punto ⟨de la⟩ argumentación, ¿qué dirías que contradice más la noción común sino ambicionar y perseguir el bien sin haber recibido ni tenido una noción del bien? Porque, como puedes ver, es más bien Crisipo quien empuja a Aristón a este callejón sin salida, en la idea de que los objetos ⟨no permiten⟩ concebir la indiferencia hacia lo que no es ni bueno ni

malo si previamente no han sido concebidos el bien y el mal: pues de esta manera — continúa— dará la impresión de que la indiferencia preexiste a sí misma si, por un lado, no es posible recibir una intelección de ella sin haberla recibido antes [1072A] del bien, pero, por otro, ninguna otra cosa sino ella misma es el único bien²²⁴.

Pero, ¡vamos!, examina esa ‘indiferencia’ que ha sido negada por la Estoa y ha sido llamada ‘coherencia racional’²²⁵, cómo y por qué ofrece realmente la posibilidad de ser concebida, por sí misma, como un bien. En efecto, si no es posible, sin el concurso del bien, concebir la indiferencia hacia lo que no es un bien, con mayor motivo aún la prudencia relativa a los bienes no ofrece una noción de sí misma a quienes no han concebido previamente el bien, sino que, al igual que no llegan a tener intelección del arte de la salud y la enfermedad los que previamente no la han tenido de estas cosas mismas²²⁶, así de la ciencia de los bienes y los males no es posible adquirir ninguna noción si no se han concebido previamente los bienes y los males. Entonces, [B] ¿qué es el bien? No otra cosa que la prudencia²²⁷.

¿Y qué es la prudencia? No otra cosa que la ciencia de los bienes²²⁸. Así que un arrollador «Corinto hijo de Zeus»²²⁹ ha visitado la doctrina de los estoicos.

AM. En efecto. Pero dejemos a un lado esa «mano de mortero»²³⁰ con la que cocinan sus argumentos circulares, para que no parezca que te estás mofando de ellos.

DIAD. Sin embargo, es precisamente un movimiento como ése el que se ha apoderado de su doctrina, pues para la intelección del bien necesita claramente concebir la prudencia en sí misma, pero a su vez investiga la prudencia en la intelección del bien, y se ve forzada siempre a perseguir una noción antes que la otra, pero fracasa en cada una de ellas, porque antes que la primera es necesario concebir la segunda, que sin aquélla no puede ser concebida²³¹.

[C] Pero también es posible advertir de otra manera lo que no es ya una distorsión, sino una dislocación de su doctrina y una completa reducción a la nada. Como esencia del bien establecen la selección racional de las cosas conformes a la naturaleza²³². Pero, como ha quedado dicho arriba, no es

racional la selección que ⟨no⟩ se hace con vistas a un fin²³³. Y bien, ¿cuál es éste? No otra cosa, según dicen, que ser racional en la selección de las cosas conformes a la naturaleza.

Pues bien, en primer lugar, la noción del bien se ha ido al traste y se ha esfumado del todo, puesto que ser racional en la selección es, sin lugar a dudas, un efecto sintomático que surge del estado habitual de la racionalidad²³⁴. Por ello, si estamos obligados a concebir este estado a partir del fin, y a concebir el fin no separadamente de aquél, fracasamos en la intelección de ambos. En segundo lugar —lo que es más [D] importante—, si hacemos completa justicia al argumento, la selección racional habría de ser selección de cosas buenas y útiles y que contribuyen al fin moral, pues ¿cómo habrá de ser racional el seleccionar cosas que no son ni convenientes ni apreciables ni elegibles en absoluto? Concedamos que, como ellos mismos dicen, el fin es la selección racional de las cosas que tienen valor para ser feliz²³⁵. Observa, por tanto, de qué modo llega su doctrina a su más bella y solemne conclusión. Pues

según ellos, el fin es, a lo que parece, ser racional en la selección de las cosas que tienen valor para ser racional.

AM. Pero a quien escuche emplear semejante palabrería, tal forma de expresarse, amigo mío, le parecerá terriblemente [E] extraña. Además, necesito averiguar cómo llegan a esta conclusión.

DIAD. Entonces, has de prestar mayor atención. No es cosa al alcance de cualquiera entender un enigma. Escucha por tanto y responde. ¿No consiste, según ellos, el fin moral en ser racional en la selección de las cosas conformes a la naturaleza?²³⁶.

AM. Así se expresan.

DIAD. ¿Pero las cosas conformes a la naturaleza las seleccionan en tanto que bienes o por tener ciertos valores o ventajas? ¿Y ello con vistas al fin moral o con vistas a cualquier otra realidad?

AM. No creo que sea sino con vistas al fin moral²³⁷.

DIAD. Pues bien, ahora que los has desenmascarado, observa [F] la conclusión a la que llegan: que el fin es ser racional en la

selección de las cosas que tienen valor para ser racional. En efecto, dicen los estoicos que no tienen ni conciben otra esencia del bien y de la felicidad que no sea esa tan venerada racionalidad en la selección de las cosas que tienen valor. Pero hay quienes piensan que la formulación de este argumento tiene que ver con Antípatro, no con la escuela en su conjunto, si es que fue éste el que, viéndose acorralado por Caméades, se refugió tras esas piruetas verbales²³⁸.

28. Sin embargo, en las reflexiones filosóficas de la Estoa acerca del amor, contrarias a las nociones comunes, son todos ellos quienes participan de su extravagancia. Sostienen, en efecto, que, aunque los jóvenes son feos —por ser [1073A] necios e insensatos— y los sabios bellos, ninguno de estos bellos es amado ni digno de ser amado²³⁹. Y no es esto todavía tan terrible como aquello que dicen de que quienes se han enamorado de muchachos feos dejan de amarlos cuando se toman bellos. ¿Quién es el que conoce un amor de tal índole que, mientras contempla la <perversidad> del alma, compañera de la del

cuerpo, se enciende y se mantiene vivo, pero si le es insuflada la belleza junto con la prudencia acompañada de justicia y moderación, se extingue y se marchita? En nada son los estoicos diferentes, en mi opinión, de los mosquitos, pues se contentan con la escoria y el vinagre, pero huyen volando del buen vino, delicioso para el paladar²⁴⁰.

[B] En cuanto a aquello que en su terminología llaman ‘reflejo’ de la belleza²⁴¹ y que, según dicen, ejerce una atracción amorosa, semejante afirmación, en primer lugar, no es convincente, pues en los más feos y malvados no puede surgir un ‘reflejo de la belleza’ si es que, como ellos dicen, la perversidad del carácter impregna el aspecto exterior²⁴². En segundo lugar, es sin duda contrario a la noción común que el feo sea digno de ser amado porque en un futuro incierto se suponga que vaya a tener belleza, y, en cambio, una vez que la ha adquirido y ha alcanzado la perfección física y moral, no sea amado por nadie.

AM. Es que el amor, según dicen, es una especie de caza de un muchacho imperfecto

pero con una buena disposición innata para la virtud²⁴³.

DIAD. ¿Acaso, amigo mío, estamos haciendo ahora otra [C] cosa que no sea demostrar a la escuela de los estoicos que violenta y distorsiona nuestras nociones comunes no sólo con hechos inverosímiles sino también con términos insólitos? Pues nadie les impide que la afición de los sabios por los jóvenes sea denominada ‘caza’ o ‘búsqueda de la amistad’²⁴⁴ siempre que no esté unida a ella la pasión. Pero el nombre de ‘amor’ deberíamos destinarlo a aquello que todos los hombres y todas las mujeres conciben y designan con ese término:

⟨todos se sintieron arrebatados⟩ por el deseo de acostarse en su lecho²⁴⁵

⟨y

pues jamás el amor de una diosa⟩ ni de una mujer hasta tal punto

me ha domado ⟨el corazón⟩ derramándose dentro del pecho²⁴⁶.

29. No obstante, pese a que arrojan la doctrina ética en tales embrollos

*retorcidos, nada sanos, sino todo a vueltas y revueltas*²⁴⁷,

aún así denigran y despellejan a insultos <a los demás>, en la idea de que son ellos los únicos que enderezan la naturaleza y la experiencia común como es debido²⁴⁸ y ponen a la razón en disposición de apartar las restantes cosas y de conducir [D] a cada cual, por medio de sus aspiraciones, tendencias e impulsos naturales, hacia lo que le es propio²⁴⁹.

En cuanto a la experiencia común convertida en filtro de la dialéctica, no ha sacado ningún provecho útil ni sano de ello, sino que, al igual que un oído enfermo por efecto de sonidos inconsistentes, se ha llenado de impresiones torpes y oscuras²⁵⁰. Sobre ella, si quieres, discutiremos más tarde, retomando el asunto desde otro comienzo²⁵¹. Pero ahora, hagamos un breve recorrido por la doctrina física de los estoicos —puesto que, en no menor medida que la de los fines morales, trastorna por completo las prenociones comunes—, y detengámonos en sus temas más importantes y sustanciales.

30. Es generalmente absurdo y contrario a la noción común que haya ‘algo’ pero no sea existente²⁵²; y, ⟨aunque esos estoicos dicen de muchas cosas que son ‘algunas cosas’⟩ [E] pero no son existentes, lo más absurdo es lo que dicen a propósito del Todo²⁵³. En efecto, tras haber colocado en el perímetro exterior del mundo un vacío infinito²⁵⁴, afirman que el Todo no es ni un cuerpo ni un incorpóreo²⁵⁵. De esto se sigue que el Todo es no existente, pues llaman existentes sólo a los cuerpos²⁵⁶: en efecto, es propio de un existente hacer o padecer algo²⁵⁷. Pero el Todo no es un existente, así que el Todo ni hará ni padecerá nada. Pero tampoco estará en un lugar, porque, sin duda, es un cuerpo aquello que ocupa un lugar²⁵⁸; pero, el Todo no es un cuerpo, así que el Todo no estará en ninguna parte. Por otro lado, ⟨lo que⟩ casualmente ocupa el mismo lugar es aquello que está en reposo; así que el Todo no está en reposo, puesto que no ocupa un lugar. Pero tampoco está en movimiento: primero, porque lo que está en [F] movimiento necesita un lugar y un espacio subyacente²⁵⁹; segundo, porque lo que está en movimiento, por naturaleza o se

mueve a sí mismo o es afectado por el movimiento de otro objeto. Pues bien, lo que se mueve por sí solo tiene en sí mismo ciertas tendencias e inclinaciones de acuerdo con su peso o ligereza²⁶⁰; la ligereza y el peso son o estados o facultades [1074A] o, en todo caso, diferencias de un cuerpo. Pero el Todo no es un cuerpo; así que, por fuerza, el Todo no es ni pesado ni ligero ni tiene en sí mismo un principio de movimiento²⁶¹. Pero, por otro lado, el Todo tampoco será movido por otro objeto, porque no existe ninguna otra cosa sino el Todo; así que para ellos es forzoso decir justamente lo que dicen, que el Todo ni está en reposo ni en movimiento. En general, puesto que, según ellos, ni siquiera es posible decir que el Todo es un cuerpo, pero son cuerpos el cielo y la tierra y los animales y las plantas y los hombres y las piedras, lo que no es cuerpo tendrá partes corporales y de lo no existente habrá partes existentes, lo que no es pesado tendrá porciones pesadas y porciones ligeras lo que no es ligero. Ni siquiera en sueños se pueden imaginar disparates más contrarios a las nociones [B] comunes²⁶².

Por otro lado, nada es tan evidente ni tan apegado a las nociones comunes como el hecho de que, si algo no es animado, sea inanimado, y al contrario, si algo no es inanimado, sea animado. Pues bien, incluso esta evidencia la echan abajo esos estoicos, cuando reconocen que el Todo no es ni animado ni inanimado²⁶³. Aparte de esto, nadie concibe el Todo como incompleto, porque, desde luego, no le falta ninguna parte. Esos estoicos, en cambio, niegan que el Todo sea completo, pues lo completo es algo determinado, y el Todo es indeterminado debido a su infinitud. Por consiguiente, según ellos hay algo que no es ni incompleto ni completo²⁶⁴. Pero, además, el Todo no es ni una parte —pues nada es mayor que él— ni un conjunto, como ellos dicen: en efecto, el conjunto se predica de algo que está dispuesto [C] en orden, pero el Todo a causa de su infinitud no sólo es indeterminado sino también carente de orden²⁶⁵. Y en cuanto a la noción de causa, no puede serlo del Todo otra cosa porque no existe ninguna otra cosa al lado del Todo, ni de otra cosa el Todo, ni siquiera de sí

mismo: pues por naturaleza no actúa y en la noción de causa está implícito el actuar²⁶⁶.

Pues bien, supongamos que a todos los hombres se les pregunta cómo conciben la Nada y qué noción tienen de la Nada. ¿No dirían acaso que lo que ni es causa ni tiene causa, ni un conjunto ni una parte, ni completo ni incompleto, ni animado ni inanimado, ni está en movimiento ni en reposo [D] en lugar alguno, ni es un cuerpo ni un incorpóreo, no dirían que eso y no otra cosa es la Nada? Así pues, cuando ellos solos predicán del Todo cuanto predicán de la Nada todos los demás, están identificando con claridad —según parece— el Todo con la Nada.

Así pues, en modo alguno es necesario, por lo demás, hablar del tiempo, del predicado, la proposición, la condicional, la conjuntiva²⁶⁷, pese a que esos estoicos explotan al máximo tales conceptos pero luego sostienen que no son existentes. Sin embargo, que lo que es verdad²⁶⁸ no sea existente ni subsista, y, en cambio, sea aprehendido y aprehensible y fiable, pese a que no tiene participación en la esencia de

lo que es, ¿cómo es posible que esta opinión no se sitúe más allá de todo absurdo?

31. Mas para que no dé la impresión de que estas opiniones conducen a un callejón sin salida de carácter más bien lógico, atengámonos a sus doctrinas más estrictamente [E] físicas. Así pues, dado que

*Zeas es principio, Zeas medio y por Zeus ha sido hecho todo*²⁶⁹,

como ellos mismos dicen²⁷⁰, son precisamente las nociones acerca de los dioses las que con mayor motivo los estoicos deberían haber sanado y enderezado rectamente hacia lo mejor, si es que se había introducido en ellas ⟨algún tipo⟩ de confusión o error. Si no, que dejen ⟨en paz⟩ a cada cual con la actitud que, en relación con lo divino, ha establecido la ley y la experiencia común,

pues estos ritos no son de ahora ni de ayer, sino que desde siempre

*viven y nadie sabe desde cuándo ven ¡a luz*²⁷¹.

Sin embargo, lo primero que han hecho ellos es remover, como desde su propio

hogar, las costumbres y creencias patrias hasta no dejar de nuestra opinión acerca de los dioses, por decirlo en una palabra, ninguna noción sana e íntegra²⁷². [F] ¿Qué otros hombres, en efecto, existen o han existido que no conciban lo divino como imperecedero y eterno?²⁷³ Nada ha sido proclamado de un modo más racionalmente coherente con las prenociones comunes sobre los dioses sino estas palabras:

*allí se divierten todos los días los dioses felices*²⁷⁴

⟨y⟩

*de los inmortales dioses y de los hombres
que en el suelo caminan*²⁷⁵

y éstas:

pues aquéllos, sin enfermedades, sin vejez, [1075A]

de las fatigas inexpertos, del Aqueronte

*han escapado a la travesía de ronco gemido*²⁷⁶.

Y a lo mejor podríamos dar con pueblos bárbaros y primitivos que no conciban a Dios²⁷⁷, pero no ha nacido ningún hombre que al concebir a Dios no lo conciba imperecedero y eterno²⁷⁸. Por lo menos, esos filósofos llamados ateos, los Teodoros y los Diágoras y los Hipones, no se han atrevido a decir de lo divino que es

perecedero, sino que no han dado crédito a la opinión de que existe algo imperecedero, y, aun sin admitir la existencia de lo imperecedero, han preservado la prenoción de Dios²⁷⁹. Sin embargo, Crisipo y Cleantes, [B] quienes, por decirlo en una palabra, con su doctrina han colmado de dioses el cielo, la tierra, el aire y el mar²⁸⁰, entre tantas divinidades a ninguna han admitido como imperecedera ni eterna excepto únicamente a Zeus, en quien se consumen todas las demás²⁸¹. Así que tan conveniente es atribuir a Zeus la condición de agente de destrucción como la de víctima de destrucción, pues tanto la destrucción de aquello que se transforma en otra cosa como la conservación de aquello que se nutre gracias a la destrucción de las demás cosas en su seno se producen por una cierta debilidad²⁸². Pero, a diferencia de otros muchos disparates, éstos de ahora no son deducciones nuestras implícitas en sus premisas o consecuentes con sus doctrinas, sino que son ellos mismos quienes los proclaman a viva voz en sus escritos *Sobre los dioses*, *Sobre la Providencia*, *Sobre el Destino* y *Sobre la naturaleza*, cuando

afirman expresamente que todos los demás dioses han sido generados y serán destruidos bajo la acción [C] del fuego, susceptibles de ser fundidos, al decir de ellos, como si fueran de cera o de estaño²⁸³.

Pues bien, así como es contrario a la noción común decir que el hombre es inmortal, así también lo es decir que Dios es mortal. Más bien, no veo cuál será la diferencia entre Dios y el hombre, si Dios es también un animal racional y perecedero. Porque si responden a su vez con ese bello y sabio argumento de que el hombre es mortal, mientras que Dios no es mortal sino perecedero, observa cuál es el resultado al que llegan: o dirán que Dios es al mismo tiempo inmortal y perecedero, o bien que no es ni mortal ni inmortal²⁸⁴. Ni siquiera inventando a propósito otras hipótesis contrarias a la noción común es posible superar el absurdo de éstas; y me refiero a los restantes filósofos, porque desde [D] luego para esos estoicos ninguna de las más absurdas hipótesis ha sido desestimada ni ha dejado de ser expresada o ensayada.

Ése es el caso, por lo demás, de Cleantes, cuando, en la controversia en torno a la

conflagración universal, tertia a su favor diciendo que a la luna y a todos los demás astros el Sol los hace iguales a sí mismo y los transforma en sí mismo <con la activa colaboración de aquéllos>²⁸⁵. Ahora bien, si los astros, con ser dioses, colaboran en su propia destrucción, puesto que colaboran de algún modo con el Sol en la conflagración universal, ¿no haríamos nosotros un ridículo enorme suplicándoles por nuestra salvación y considerándolos salvadores de los hombres, si para ellos es una conducta [E] natural apresurarse hacia su propia destrucción y eliminación?

32. Por otro lado, ellos mismos ponen el grito en el cielo sin cesar contra Epicuro, porque piensan que éste, al suprimir la Providencia divina, subvierte la prenoción de los dioses²⁸⁶. En efecto, Dios es preconcebido y pensado —dicen²⁸⁷— no sólo como un ser inmortal y dichoso, sino también como un ser benévolo con la humanidad, vigilante y benéfico. Y eso es cierto²⁸⁸. Pero, si los que no admiten la Providencia suprimen la prenoción de Dios, ¿qué hacen los que sostienen que los dioses son providentes con nosotros pero no nos

benefician ni son dispensadores de bienes sino de cosas indiferentes²⁸⁹, pues no nos conceden virtud, sino [F] que nos procuran riqueza y salud y pro genie de hijos y cosas así, no siendo ninguna de estas cosas beneficiosa ni ventajosa ni elegible ni conveniente?²⁹⁰. ¿O es que, mientras que aquéllos suprimen las nociones sobre los dioses, éstos además las ultrajan y ridiculizan, cuando dicen que hay un dios Proveedor de frutos, un dios Protector de los nacimientos, un dios Sanador y un dios Oracular²⁹¹, pero no es un bien la [1076A] salud ni el nacimiento ni la abundancia de frutos, sino cosas indiferentes e inútiles para quienes las aceptan?

33. Pues bien, el tercer aspecto que configura la noción de los dioses es que en nada son tan diferentes los dioses de los hombres cuanto lo son en felicidad y en virtud²⁹². Pero, según Crisipo, ni siquiera esta ventaja les queda: Zeus, en efecto, no es superior a Dión²⁹³ en virtud²⁹⁴ y Zeus y Dión reciben beneficios por igual el uno del otro —porque son sabios— cuando el uno se encuentra casualmente con un tt movimiento del otro²⁹⁵. Pues ése y no otro

es el bien que reciben tanto los hombres de parte de los dioses como los dioses de parte de los hombres una vez que se han vuelto sabios. Y al no quedar a la zaga en virtud, afirman que el hombre en ningún modo es inferior en felicidad²⁹⁶, sino que igual de dichoso que Zeus Salvador es el infortunado que por enfermedades o mutilaciones del cuerpo se quita la vida²⁹⁷ —en caso de que sea sabio—.

Ahora bien, este sabio no existe ni ha existido en ningún lugar de la tierra, sino que son innumerables los millares de hombres que viven en la más absoluta infelicidad²⁹⁸ bajo el régimen y autoridad política de Zeus, que preside el mejor sistema de gobierno²⁹⁹. No obstante, ¿qué sería más contrario a la noción común sino el hecho de que Zeus gobierne de la mejor manera posible, pero nosotros nos hallemos en la mayor infelicidad posible?³⁰⁰ Y si al menos —cosa que ni siquiera es lícito decir — no quisiera ser Salvador ni Bondadoso ni Protector³⁰¹, sino lo contrario de estos bellos epítetos, ningún mal sería posible añadir a los que existen ni en cantidad ni en magnitud, como esos estoicos dicen, ya que

todos los hombres viven en la cima de la miseria <y> la perversidad y ni el vicio admite aumento ni exceso la infelicidad³⁰².

34. No es en este punto, sin embargo, donde reside lo más tremendo de sus opiniones, sino en el hecho de que, mientras se enojan con Menandro cuando sobre la escena de un teatro dice³⁰³:

*el más poderoso principio de males entre los
hombres,*

el exceso de bienes,

porque, a su entender, esto es contrario a la noción común, luego ellos mismos a Dios, siendo bueno, lo hacen principio de males. En efecto, la materia no ha suministrado el mal por sus propios medios, ya que está desprovista de cualidades y recibe todos sus rasgos diferenciadores del principio que la mueve e informa³⁰⁴. Y es la Razón que reside en su interior la que mueve e informa la materia, incapacitada por naturaleza tanto para moverse como para darse forma a sí misma. Así que por fuerza el mal, si no tiene ninguna causa, existe y se ha generado a partir de lo que no es; pero, si su causa es el principio que mueve la materia, se ha generado a partir de Dios³⁰⁵.

Yes que, si piensan que Zeus no es dueño de sus propias partes ni se sirve de cada una de ellas de acuerdo con su propia Razón, contradicen con sus palabras la noción común, puesto que imaginan a un ser vivo provisto de muchas partes que escapan a su voluntad y que tienen actividades y acciones particulares, sin que el conjunto les dé impulso ni [E] sea principio de sus movimientos. Pues <ninguno> de los seres animados está tan mal constituido como para que los pies le echen a andar sin su control, o la lengua se le ponga a hablar, o a dar cornadas los cuernos o mordiscos los dientes. Aberraciones éstas que es forzoso que Dios experimente muchísimas veces si, en contra de su voluntad, los necios, que son partes de él, mienten, cometen crímenes, roban y se matan unos a otros.

Pero si, como dice Crisipo³⁰⁶, ni siquiera la más pequeña de las partes está dispuesta de otro modo si no es de acuerdo con la voluntad de Zeus, sino que por naturaleza todo ser animado está en reposo o en movimiento del modo como aquél lo guía, del modo como aquél lo dirige y detiene y dispone,

*esta voz a su vez es más perniciosa que aquélla*³⁰⁷,

porque mil veces más apropiado sería que, a causa de la debilidad [F] y la impotencia de Zeus, las partes hiciesen valer su fuerza y cometiesen muchas extravagancias contra la naturaleza y voluntad de aquél, que el que no hubiese exceso ni crimen del que Zeus no fuera responsable. Pero entonces aquello de que el mundo es una ciudad y los astros sus ciudadanos —y, de ser así, entonces son miembros de las tribus y, por supuesto, arcontes, así como el Sol es consejero y la estrella de la tarde pritano o jefe de policía³⁰⁸—, no sé si [1077A] no demuestra que son más extravagantes los que tratan de refutar semejantes teorías que los que las sostienen y proclaman.

35. Sin embargo, entre sus afirmaciones de mayor contenido físico, ¿no es acaso contraria a la noción común la de que una semilla sea más extensa y más grande que el fruto engendrado a partir de ella?³⁰⁹. Al menos vemos que la naturaleza para todos los seres, tanto animales como plantas, (tanto domésticos) como salvajes, toma como principio de la generación de lo más grande lo que es pequeño, minúsculo y

apenas visible. Pues no sólo de un grano de trigo hace nacer una espiga ni una vid de un hueso de uva, sino que de una pepita o una bellota cualquiera que a un pájaro se le escape, como si con una pequeña chispa encendiera y avivara su germinación, la naturaleza hace brotar una planta de enorme altura ya sea de zarza, de encina, de palmera o de [B] pino. Por esta razón, dicen también <ellos> que la semilla <*spérma*> recibe ese nombre <en razón del> ‘enroscamiento’ (*speírasin*) de un volumen grande en un volumen pequeño, mientras que la naturaleza (*phýsin*) se llama así por ser un ‘hinchamiento’ (*emphýsēsin*)³¹⁰ y una dispersión de los principios racionales o numéricos³¹¹ que son desplegados y liberados por aquélla³¹². Sin embargo, al menos del mundo dicen a su vez que el fuego es algo así como su semilla y que, en la conflagración universal³¹³, el mundo se transforma en semilla, con una dispersión enorme a partir de un cuerpo y un volumen más pequeños y tras ocupar en el vacío un espacio adicional infinito, devorado por su crecimiento³¹⁴; y [C] que luego, una vez que el mundo es engendrado de nuevo, su gran

volumen se contrae y se desploma, mientras la materia se hunde y se condensa en sí misma en el proceso de su generación.

36. Por otro lado, podemos escuchar en sus discursos —así como leer en muchos de sus escritos— cómo a voz en grito polemizan con los académicos porque éstos trastornan todas las cosas con sus semejanzas indiscernibles, al sostener contra viento y marea que a dos sustancias les corresponde una sola cualidad individual³¹⁵. Sin embargo, no hay hombre alguno que no conciba esto o que, por el contrario, piense que es insólito y paradójico que en el transcurso de todo el tiempo no haya habido ni una paloma indiscernible de otra paloma, ni una abeja de otra abeja, ni un grano de trigo de otro grano de trigo o, como dice el refrán³¹⁶, ni un [D] higo de otro higo³¹⁷. En realidad, las afirmaciones que contradicen la noción común son las que hacen e inventan esos estoicos, a saber: que a una sola sustancia puedan corresponder dos cualidades individuales y que la misma sustancia, aun teniendo una sola cualidad individual, pueda recibir la adición de otra y conservar

ambas por igual³¹⁸. En efecto, si hay dos cualidades, habrá asimismo, en una sola sustancia, tres y cuatro y cinco y cuantas no sería posible enumerar. Y con esto no quiero decir que están en sus diferentes partes, sino que las infinitas cualidades se encuentran todas por igual en el conjunto de la sustancia. Crisipo, al menos, afirma que Zeus y el mundo guarda similitud con el hombre y la Providencia con su alma. Así pues, cuando se produce la conflagración universal Zeus, que es el único imperecedero entre los dioses, se retira en la Providencia y luego, fundidos como están, uno y otro continúan existiendo en la única [E] sustancia del éter³¹⁹.

37. Dejemos ya, pues, a los dioses, rogándoles que nos concedan sentido común e inteligencia común, y veamos cómo es la doctrina estoica de los elementos³²⁰. Es contrario a la noción común que un cuerpo sea lugar de otro cuerpo y que un cuerpo pase a través de otro cuerpo³²¹, si ninguno de los dos contiene espacio vacío, sino que lo lleno penetra en lo lleno y es receptáculo de la mezcla un

cuerpo que por su continuidad no tiene intervalo ni espacio dentro de sí³²².

Ellos, sin embargo, que no comprimen un solo cuerpo contra otro, ni contra dos o tres o diez, sino que, tras haber troceado [F] el mundo, introducen todas sus partes en una sola, cualquiera que sea, y niegan que la más pequeña parte que podamos percibir con los sentidos sea insuficiente para la más grande cuando viene a su encuentro, tienen la desfachatez juvenil de convertir en doctrina la refutación de sus adversarios³²³, como otras muchas veces, y ello a costa de aceptar hipótesis contradictorias con las nociones.

Por lo menos, la consecuencia inmediata de esta teoría es que quienes mezclan todos los cuerpos con todos los cuerpos aceptan además muchas afirmaciones monstruosas y aberrantes. Una de ellas es la de que ‘tres’ es ‘cuatro’. Porque, mientras que los demás dicen esto a modo de exageración, [1078A] como ejemplo de un enunciado inconcebible, para esos estoicos es ésta la conclusión a que llegan cuando mezclan un solo tazón de vino con dos de agua: si la medida de vino no ha de quedarse corta sino

que ha de igualarse con la de agua, extienden el tazón de vino por todo el agua y lo disuelven en él por completo, haciendo dos tazones donde sólo había uno, a causa de la igualación de la mezcla con los dos tazones. Efectivamente, seguir siendo un solo tazón y hacerse coextensivo e igual a dos <será hacer la mitad igual> al doble. Pero si, para alcanzar suficiente capacidad en la mezcla con los dos tazones, el tazón de vino adquiere en la disolución una medida de dos tazones, esta medida es al mismo tiempo de tres como de cuatro: de tres, porque un tazón está mezclado con dos; de cuatro, porque, una vez mezclado [B] con dos, ha adquirido una cantidad igual a la de los tazones con que se ha mezclado³²⁴.

Y por cierto que no sólo llegan a esta preciosa conclusión al introducir cuerpos en un cuerpo, sino también a la imposibilidad de concebir la noción de continente. En efecto, si los cuerpos al mezclarse pasan unos dentro de otros, fuerza es que un cuerpo no contenga a otro ni éste sea contenido por aquél, ni que uno sea receptáculo y el otro esté en su interior <pues de ese modo no habrá mezcla, sino un

contacto y yuxtaposición de las superficies, ya que una penetra en el interior y la otra la contiene en el exterior, mientras las restantes partes son separables al no estar mezcladas y mantenerse compactas». Pero si la mezcla se produce tal como ellos la entienden, es forzoso que los componentes que entran en la mezcla se encuentren unos dentro de otros y que el mismo ingrediente simultáneamente sea contenido por otro, al estar en su interior, y lo contenga a éste, al ser su receptáculo. [C] Y se impone a su vez la conclusión inversa, a saber: que ninguno de esos dos estados es posible, puesto que la mezcla obliga a ambos cuerpos a penetrarse reciprocamente y a que ninguna porción carezca de ninguna otra, sino que <todo> esté compenetrado de todo³²⁵.

Es aquí sin duda donde viene a propósito aquel ejemplo de la pierna tan explotado en las diatribas de Arcesilao, que viene bien para pisotear jocosamente las extravagancias de los estoicos³²⁶. En efecto, si existen las mezclas totales, ¿qué obstáculo hay para que por una pierna amputada, putrefacta, arrojada al mar y en él disuelta, no sólo navegue, como decía

Arcesilao, la flota de Antígono³²⁷, sino también [D] las mil doscientas trirremes de Jerjes junto con las trescientas griegas, que en la pierna librarían la batalla naval?³²⁸.

Pues, sin lugar a dudas, lo que es más pequeño no se quedará atrás ni se detendrá en su marcha dentro de lo que es más grande. O, de lo contrario, la mezcla tendrá un límite y el último fragmento de ella, haciendo contacto allí donde termina, no penetrará en el conjunto, sino que se abstendrá de mezclarse; en cambio, si la mezcla es total, ¿no brindará la pierna a los griegos, ¡por Zeus!, la posibilidad de librar la batalla naval en su interior?

Pero, mientras que este proceso requiere putrefacción y cambio, un solo tazón o una sola gota que, desde aquí mismo, cayera en el mar Egeo o en el de Creta, alcanzará el Océano y el mar Atlántico, no mediante un contacto externo con la superficie del mar, sino completamente disuelta en él, [E] en toda su profundidad, longitud y extensión. También Crisipo acepta esto al instante en el libro primero de sus *Investigaciones físicas*, cuando afirma que nada se opone a que una sola gota de vino se mezcle con el

mar³²⁹. Y para que no nos sorprendamos de ello, dice que, a causa de la mezcla, la gota se extiende hasta el mundo entero: no sé qué afirmación podría parecer más absurda que ésta.

38. Por otro lado, es contrario a la noción común que en la naturaleza de los cuerpos no haya extremidad ni una ⟨parte⟩ primera ni última en que termina la magnitud del cuerpo³³⁰, sino que aparezca sin cesar algo que está más allá de lo aprehendido y reduzca lo existente a infinitud e indefinición³³¹. Pues no será posible percibir una magnitud ni mayor [F] ni menor que otra, si las partes de una y otra están abocadas por igual a avanzar hasta el infinito, sino que es suprimida la naturaleza de la desigualdad, ya que, si percibimos cosas desiguales, es porque una se queda atrás con anterioridad en sus partes últimas, mientras que la otra la sobrepasa y es superior a aquélla³³².

Mas si no existe la desigualdad, de ello se sigue que no existe la irregularidad ni la rugosidad de un cuerpo, ya que la irregularidad es desigualdad de una superficie consigo misma, y la rugosidad

irregularidad acompañada de dureza³³³: cualidades que no admiten en ningún caso quienes no [1079A] ponen límite a ningún cuerpo en una parte última, sino que, igual que el número de sus partes, arrastran todos los cuerpos hasta el infinito³³⁴. Sin embargo, ¿cómo no va a ser evidente que el hombre está constituido de más partes que el dedo del hombre, así como a su vez el mundo de más partes que el hombre? Pues esto es lo que sabe y concibe toda la gente, a menos que uno se haga estoico. Al hacerse estoico, uno afirma y opina lo contrario, es decir, que el hombre no consta de más partes que el dedo ni el mundo de más partes que el hombre. En efecto, la división hace avanzar los cuerpos [B] hasta el infinito, y, entre las cosas infinitas, no hay ni un más ni un menos y ninguna cantidad es superior a otra; o, de lo contrario, dejarán de fraccionarse las partes del cuerpo de menor magnitud y de proporcionar por sí mismas multitud de partes³³⁵.

AM. Entonces ¿qué? ¿No tratan de contrarrestar estas aporías?

DIAD. Con ingenio y coraje, por cierto. Afirma Crisipo, en efecto, que, cuando se

nos pregunte si tenemos partes y cuántas y de qué partes están compuestas y de cuántas, haremos una distinción, estableciendo como regla general que estamos compuestos de cabeza, tronco y extremidades, pues esto es todo lo que estaba sometido a indagación y controversia. «Pero si dirigen la pregunta hacia las partes últimas —continúa³³⁶—, no hay que suponer nada semejante en absoluto, sino que es preciso decir que ni estamos constituidos de ciertas partes ni, de forma similar, de un número determinado, ni infinito ni finito»³³⁷. He decidido recurrir a las palabras literales de aquél para que seas consciente de cómo trataba de salvaguardar las nociones comunes, cuando nos [C] prescribía concebir cada uno de los cuerpos como si no estuviera compuesto ni de ciertas partes ni de un número cualquiera de ellas, ni infinito ni finito. Porque si, al igual que lo indiferente entre lo bueno y lo malo, hubiera un término medio entre lo finito y lo infinito, se podría haber resuelto la dificultad diciendo cuál es ése. Pero si lo que no es finito lo concebimos como infinito, del mismo modo que lo que no es igual lo percibimos sin más desigual y lo

que no es perecedero imperecedero, entonces la afirmación de que el cuerpo no está formado ni de partes finitas ni infinitas vendrá a [D] ser similar, según creo, a la de que el argumento no está formado ni de premisas verdaderas ni falsas³³⁸ ni de ***³³⁹.

39. Además de esto, afirma con la desfachatez de un adolescente que en una pirámide, constituida de triángulos, los lados de sus caras, inclinados como están a lo largo de la línea de contacto, son desiguales pero no sobresalen por donde son de mayor tamaño³⁴⁰. ¡Así es como trataba de custodiar las nociones! En efecto, si hay algo que es más grande y no sobresale, habrá algo que sea más pequeño y no se quede corto; así que también será desigual tanto si no sobresale como si no se queda corto, es decir, lo desigual será igual y no será más grande lo que es más grande ni más pequeño lo que es más pequeño.

Mira además de qué manera ha respondido a Demócrito, [E] quien planteó con rigor científico y vivaz perspicacia el siguiente problema: si un cono es seccionado en un plano paralelo a la base,

¿cómo habremos de concebir las superficies de los segmentos? ¿Serán iguales o desiguales? Pues si son desiguales, harán el cono irregular, al recibir muchas muescas escalonadas y una contextura rugosa; pero si son iguales, los segmentos serán iguales y el cono adquirirá manifiestamente las propiedades del cilindro, al estar compuesto de círculos iguales y no desiguales, lo cual es de todo punto absurdo³⁴¹. Pero aquí precisamente, tratando de mostrar la [F] ignorancia de Demócrito, Crisipo afirma que las superficies no son ni iguales ni desiguales, mientras que los cuerpos son desiguales debido a que las superficies no son ni iguales ni desiguales³⁴².

Lo cierto es que dictaminar que, como las superficies no son ni iguales <ni desiguales>, los cuerpos resultan ser desiguales, es propio de alguien que se toma una libertad asombrosa para escribir lo primero que le viene a la cabeza. Porque la razón, con la ayuda de la evidencia, permite percibir lo contrario, esto es, que son desiguales las superficies de los cuerpos desiguales y más grande la del cuerpo más grande —a menos que el cuerpo haya de tener la parte

sobresaliente, [1080A] por donde es más grande, desprovista de superficie. Pues si las superficies de los cuerpos más grandes no exceden a las de los más pequeños, sino que se quedan atrás con anterioridad, entonces un cuerpo provisto de un límite tendrá una parte sin límite, es más, imposible de ser limitada en absoluto³⁴³. En efecto, si afirma que <de este modo queda demostrado que Demócrito violenta las nociones, a él precisamente le sucede lo mismo cuando escribe>³⁴⁴: «ya que las muescas en el cono, de las que desconfía Demócrito, las produce, sin lugar a dudas, la desigualdad de los cuerpos, no la de las superficies.» Es ridículo, entonces, que al suprimir las superficies considere refutada la irregularidad de los cuerpos.

Pero si nos atenemos a la hipótesis de Crisipo, ¿qué es [B] más contrario a la noción común sino inventar semejantes teorías? Pues si establecemos que una superficie no es ni igual ni desigual a otra superficie, también será posible decir que una magnitud no es ni igual ni desigual a otra magnitud y un número a otro número ¡Y eso que no tenemos la posibilidad de

mencionar ni podemos concebir siquiera un término medio entre lo igual y lo desigual, que no sea ninguno de los dos! Además, si las superficies no son ni iguales ni desiguales, ¿qué obstáculo hay para que también los círculos sean concebidos como ni iguales ni desiguales? Porque no hay duda de que las superficies mismas de los segmentos del cono son círculos. Y si concebimos así los círculos, también habrá que considerar ni iguales ni desiguales los [C] diámetros de los círculos. Pero si sucede esto, lo mismo diremos también de los ángulos, los triángulos, los paralelogramos, los paralelepípedos y los cuerpos. Y, en efecto, si las longitudes no son ni iguales ni desiguales unas a otras, tampoco lo serán las profundidades ni las anchuras ni los cuerpos³⁴⁵.

¿Cómo se atreven luego a censurar a quienes introducen las ‘características comunes’ y ciertos movimientos indivisibles que, paradójicamente, ni están en movimiento ni en reposo³⁴⁶, si ellos mismos dicen que son falsas proposiciones como éstas: «si ciertas cosas no son iguales entre sí, éstas son desiguales entre sí» y «no

es posible que estas cosas sean iguales entre sí y no desiguales entre sí»?³⁴⁷. Pero como dice que una cosa es más grande y sin embargo no sobresale, merece la pena preguntarle si estas cosas se acoplarán unas a otras. Porque, si se acoplan, ¿cómo va a ser más [D] grande una de las dos? Pero si no se acoplan, ¿cómo no va a sobresalir necesariamente una y a quedar corta la otra? ¿(O es que), si no se acoplan, es porque no sobresale ninguna de las dos y, si se acoplan, es porque una de las dos es más grande? En tales perplejidades están expuestos a caer necesariamente los que no preservan las nociones comunes.

40. Por otro lado, si es contrario a la noción común que nada esté en contacto con nada, no menos contrario es el hecho de que los cuerpos estén en contacto unos con otros, pero este contacto no se haga con nada. Sin embargo, es esto lo que están obligados a aceptar quienes no admiten partes mínimas de un cuerpo, sino que conciben siempre una parte anterior a la que parece estar en contacto y nunca dejan [E] de avanzar más allá³⁴⁸. En todo caso, ésta es la principal objeción que ellos hacen a los

defensores de la indivisibilidad de los cuerpos: que, en ese supuesto, no es posible un contacto ni de totalidad a totalidad ni de partes con partes. En efecto, la primera situación no produce contacto, sino mezcla, mientras que la segunda es imposible, ya que los indivisibles no tienen partes³⁴⁹. ¿Cómo no van a caer entonces en esta contradicción ellos mismos, que no admiten ninguna parte última ni primera? Porque dicen, ¡por Zeus!, que los cuerpos se tocan unos a otros en un límite, no de totalidad a totalidad ni de parte a parte³⁵⁰. Ahora bien, el límite no es un cuerpo. Por consiguiente, un cuerpo tocará a otro cuerpo con un incorpóreo, y a su vez no lo tocará, al estar en medio un incorpóreo. Si lo toca, el cuerpo actuará y padecerá [F] a causa de un incorpóreo —porque por naturaleza los cuerpos actúan y padecen unos por efecto de otros y mantienen entre sí un contacto recíproco³⁵¹.

Ahora bien, si el cuerpo mantiene contacto por medio de un incorpóreo, así ocurrirá también cuando tengan lugar una conjunción y una mezcla coalescente³⁵². Así pues, en las conjunciones y mezclas es

obligado que los límites de los cuerpos o permanezcan o no permanezcan y se destruyan. Pero cada una de estas posibilidades es contraria a la noción común. En efecto, ni siquiera ellos mismos admiten destrucciones y generaciones de incorpóreos³⁵³, mientras que no podría producirse una mezcla y conjunción de cuerpos si éstos [1081A] conservasen sus propios límites, ya que el límite fija y deslinda la naturaleza de un cuerpo³⁵⁴. Pero, si las mezclas no son yuxtaposiciones de partes con partes, sino que los componentes de la mezcla se funden unos con otros, como ellos dicen, hay que admitir que los límites se destruyen en las mezclas y luego se generan en las segregaciones. Nadie podría concebir esto fácilmente.

Por otro lado, en la medida en que los cuerpos están en contacto unos con otros, son asimismo sometidos a presiones, choques y rebotes recíprocos. Pero no es posible que un incorpóreo padezca o produzca estos efectos —es más, ni siquiera es concebible—: sin embargo, nos quieren obligar a concebir eso. Si la esfera toca el plano en un punto, está [B] claro que rueda a

través del plano en un punto³⁵⁵. Y si su superficie es rociada con tinte rojo, marcará en el plano una línea roja; <si está> al rojo vivo, calentará el plano. Pero que un cuerpo sea teñido por un incorpóreo o calentado por un incorpóreo es contrario a la noción común. Si imaginamos una esfera de arcilla o de cristal que cae desde lo alto hacia un plano de piedra, sería ilógico que no se rompiera a causa del impacto contra un objeto resistente, pero más absurdo sería que se rompiera al precipitarse contra un límite y un punto incorpóreo. En conclusión, los estoicos confunden completamente las prenociones acerca de los incorpóreos y de los cuerpos y aún las destruyen, asociándolas a muchas [C] nociones imposibles.

41. Es contrario a la noción común que haya tiempo futuro y pasado, pero no haya tiempo presente, y que el ‘hace poco’ y el ‘ayer’ subsistan y, sin embargo, el ‘ahora’ sea absolutamente inexistente. Y, sin embargo, a esta conclusión llegan los estoicos cuando no admiten una unidad mínima de tiempo ni quieren que el instante actual sea indivisible, sino que, de cualquier

momento que uno cree concebir y captar como presente, una parte pertenece al futuro y otra al pasado³⁵⁶. Así que nada permanece en el instante actual ni queda parte alguna del tiempo presente si del tiempo que solemos [D] denominar ‘presente’ una parte se asigna a los acontecimientos futuros y otra a los del pasado³⁵⁷. De ello resulta, pues, una de estas dos consecuencias: o bien se establece que «el tiempo era y el tiempo será» y se elimina «el tiempo es», o bien (se establece) que «hay un tiempo presente» — una parte del cual ha sido presente y la otra lo será— y se afirma que lo que existe es en parte futuro y en parte pasado y que el ‘ahora’ es en parte ‘antes’ y en parte ‘después’, de tal modo que ‘ahora’ es ‘todavía no’ y ‘ya no’ (puesto que el pasado es ‘ya no’ y el futuro ‘todavía no’)³⁵⁸. Al dividir así el tiempo ellos están (obligados) a sostener que hoy (es en parte ayer y en parte mañana), este año en parte el año pasado y en parte el año que viene, lo simultáneo en parte anterior [E] y en parte posterior³⁵⁹. Y, en efecto, se enzarzan en embrollos no menos incongruentes, cuando consideran que es lo mismo ‘todavía no’,

‘ya’ y ‘ya no’, ‘ahora’ y ‘ahora no’. Por el contrario, todos los demás hombres creen y conciben el ‘hace poco’ y el ‘dentro de poco’ como partes diferentes del ‘ahora’ y colocan éste después del ‘ahora’ y aquél antes del ‘ahora’.

Entre los estoicos, (en cambio), Arquédemo afirma que el ‘ahora’ es una suerte de juntura y conexión entre el pasado y el futuro, sin darse cuenta de que suprime todo el tiempo, [F] porque, si el ‘ahora’ no es tiempo sino un límite del tiempo y todo fragmento de tiempo es tal como el ‘ahora’, parece claro que el tiempo en su totalidad no tiene parte alguna y se disuelve por completo en límites, conexiones y junturas³⁶⁰. Y Crisipo. en su afán de rizar el rizo con la división del tiempo, afirma en *Sobre el vacío* y otras obras que la parte del tiempo que pertenece al pasado y al futuro no existe sino que subsiste y que sólo el presente tiene existencia real, mientras que en el libro tercero, cuarto y quinto de *Sobre las partes* establece que el tiempo presente es en parte [1082A] futuro y en parte pasado³⁶¹: de donde resulta que él divide lo que en el tiempo tiene existencia real en las

partes irreales de tal realidad. Es más: no admite en absoluto ninguna realidad del tiempo, si es que el presente no tiene ninguna parte que no pertenezca al futuro o al pasado.

42. Pues bien, si la concepción del tiempo es para ellos como atrapar agua con la mano, que cuanto más se aprieta más se cuela y se escapa entre los dedos³⁶², lo relativo a las acciones y movimientos contiene una total confusión de la evidencia. Pues si el presente se divide en el pasado y en el futuro³⁶³, es forzoso que el movimiento presente sea también en parte movimiento cumplido en el pasado y en parte movimiento por venir³⁶⁴, que quede suprimido todo término y principio de movimiento ⟨y⟩ que de ninguna acción haya habido comienzo ni vaya a haber final, puesto que las acciones [B] se reparten simultáneamente con el tiempo³⁶⁵. Porque, como ellos dicen, así como una parte del tiempo presente pertenece al pasado y otra al futuro, así lo que se hace es en parte lo que se ha hecho y en parte lo que se hará. ¿Cuándo, entonces, ha tenido principio, cuándo tendrá fin la acción de almorzar, la

de escribir, la de caminar, si todo el que almuerza ha almorzado y almorzará y todo el que camina ha caminado y caminará?³⁶⁶

Pero, como suele decirse, la cosa más terrible entre las terribles es la siguiente: si resulta que el que está vivo ha vivido y vivirá, el vivir ni ha tenido principio ni tendrá fin, sino que cada uno de nosotros, según parece, ha nacido sin que haya empezado a vivir y morirá sin que vaya a dejar de [C] vivir. Pues si no existe ninguna parte última del presente, sino que para el que vive una parte del presente sobrevive siempre en el futuro, jamás deviene falsa la proposición: «Sócrates vivirá», (sino que), cuantas veces (sea) verdad la proposición «Sócrates vive», tantas veces será mentira la proposición «Sócrates está muerto». Así que, si la proposición «Sócrates vivirá» es verdad en partes infinitas del tiempo, la de «Sócrates está muerto» no será verdad en ninguna parte del tiempo³⁶⁷. Por consiguiente, ¿cuál sería el término de una acción, dónde terminaría lo que se está haciendo, si, cuantas veces es verdad la proposición «se está haciendo», tantas veces es verdad también la de «se hará». Si Platón

está escribiendo y conversando, mentirá quien diga que alguna vez Platón dejará ⟨de escribir y⟩ conversar, si sobre el que está conversando nunca es falsa la proposición «conversará», ni sobre el que está [D] escribiendo la de «escribirá».

Además, ⟨si⟩ no hay ninguna parte de lo que está sucediendo que no haya sucedido o vaya a suceder, esto es, que no pertenezca al pasado o al futuro, y no es posible tener percepción de algo que haya sucedido o vaya a suceder, esto es, del pasado o del futuro³⁶⁸, entonces no es posible tener percepción de ninguna cosa en absoluto, porque en el presente ni vemos el pasado o el futuro ni escuchamos ni captamos ninguna otra percepción de las cosas que hayan sucedido o vayan a suceder. ⟨Así pues⟩, ninguna cosa, ni siquiera si está presente, será perceptible si siempre una parte del presente pertenece al futuro y otra al pasado, esto es, si una parte ha sucedido y otra sucederá.

43. Por otro lado, ellos mismos dicen que Epicuro comete [E] una violencia despiadada contra las nociones, cuando admite que los cuerpos se mueven a igual velocidad y que

ninguno es más veloz que ningún otro³⁶⁹. Sin embargo, una actitud mucho más despiadada que ésta y más distante de las nociones es la de quienes sostienen que ninguna cosa es alcanzada por ninguna otra, ni siquiera si a la tortuga de la fábula³⁷⁰ [— como dicen—] «la persiguiera desde atrás el veloz caballo de Adrasto»³⁷¹. Esta conclusión es obligada, ya que los cuerpos se mueven en intervalos sucesivos pero las distancias que atraviesan son divisibles hasta el infinito, como esos estoicos piensan. Pues si la tortuga lleva sólo un pletro (de ventaja) al caballo, los que dividen esta distancia hasta el infinito y desplazan a cada cual en intervalos sucesivos, [F] nunca conseguirán que el más veloz se aproxime al más lento, puesto que el más lento tendrá siempre un intervalo de ventaja que se divide en infinitos intervalos³⁷².

Y la idea de que, si se vierte agua desde un vaso o una copa, nunca se verterá del todo, ¿cómo no va a ser contraria a la noción común? ¿O cómo no va a ser una consecuencia de lo que esos estoicos dicen? En efecto, el movimiento que [1083A] tiene

lugar en una sucesión anterior ⟨y posterior⟩ a través de un espacio divisible hasta el infinito no podría concebirse finalizado por completo³⁷³, sino que, al dejar continuamente un residuo divisible, convertirá en inconcluso todo vertido y todo escape y fluir de un líquido, así como cualquier traslación de un sólido o cualquier caída libre de un cuerpo pesado.

44. Paso por alto muchas opiniones absurdas de los estoicos, por ceñirme a aquellas que son contrarias a la noción común. En cuanto al argumento sobre el crecimiento, tiene ya cierta antigüedad, pues fue planteado, como dice Crisipo, por Epicarmo³⁷⁴. Sin embargo, a los seguidores de la Academia, para quienes la aporía del crecimiento no tiene ni mucho menos una solución fácil e inmediata a la vista, ⟨esos estoicos⟩ los han cubierto de acusaciones y han puesto el grito en el cielo porque destruyen las prenociones y ⟨profesan [B] la filosofía⟩ en contra de las nociones comunes³⁷⁵. ⟨Sin embargo, son los propios estoicos los que no sólo ni siquiera⟩ preservan ⟨las nociones⟩, sino que incluso

trastornan además la percepción sensorial³⁷⁶.

El argumento es, en efecto, simple y esos estoicos admiten las premisas: todas las sustancias individuales están en flujo y movimiento y pierden unas partes de sí mismas al tiempo que reciben otras que afluyen a ellas de cualquier sitio; el número y la cantidad de las cosas que se suman y se restan no permanece el mismo sino que es variable, y la sustancia sufre una transformación a causa de dichas entradas <y salidas>. Por costumbre, se ha impuesto incorrectamente a estos cambios la denominación de ‘crecimientos’ y ‘decrecimientos’, cuando el nombre apropiado para ellos es más bien el de ‘generaciones’ y ‘destrucciones’, porque hacen pasar [C] a un cuerpo de un estado a otro, mientras que el crecer y el menguar son afecciones de un sustrato corporal que permanece.

Siendo más o menos así los razonamientos que defiende y establece el argumento, ¿qué opinan esos abogados de la evidencia, esos modélicos seguidores de las nociones comunes? Que cada uno de

nosotros es gemelo, de dos naturalezas, doble —no como los poetas consideran a los Moliónidas³⁷⁷, que estaban unidos <en unas partes> de su cuerpo y separados en otras—, sino que somos dos cuerpos que tienen el mismo color, la misma forma, el mismo peso <y que ocupan el mismo lugar, por más que> no los haya visto antes ningún hombre. Sólo esos estoicos han visto esta combinación, esta duplicación y ambivalencia, a saber, que cada uno de nosotros somos dos sustratos: uno, sustancia; el otro, [D] <cualidad individual> ³⁷⁸. Aquél está en constante flujo y movimiento, sin crecimiento ni mengua, y no permanece absolutamente tal cual es; éste en cambio permanece tal cual es y crece y mengua y experimenta todo lo contrario que el primero³⁷⁹: ¡y eso que es congénito a él, está ensamblado a él, compenetrado con él y no procura a la percepción ningún medio de captar su diferencia³⁸⁰!

Con todo, cuenta la leyenda que el famoso Linceo veía a través de una piedra o una encina³⁸¹ y había uno en Sicilia que se sentaba en una atalaya y desde allí veía las

naves de los cartagineses salir del puerto, aunque estuvieran a una distancia de un día y una noche de carrera³⁸². Calícrates y [E] Mirmécides, según dicen, construían carros recubiertos con alas de mosca y grababan en un grano de sésamo versos de los poemas de Homero³⁸³. Sin embargo, nadie ha distinguido ni establecido esta alteridad y diferencia que hay dentro de nosotros; ni siquiera nosotros nos hemos dado cuenta de que hemos nacido dobles y, en una parte de nosotros, estamos en constante flujo y, en otra, permanecemos idénticos desde el nacimiento hasta la muerte³⁸⁴.

Y eso que estoy simplificando más de la cuenta la doctrina, porque son cuatro los sustratos que ellos crean en cada uno o, por decirlo en otras palabras, de cada uno de nosotros hacen cuatro³⁸⁵. Pero bastan los dos anteriores para caer en [F] el absurdo, si es que, cuando escuchamos a Penteo decir en la tragedia que ve dos soles y dos Tebas³⁸⁶, no decimos que ve sino que no ve, pues está fuera de sí y tiene el juicio desquiciado. Sin embargo, a esos estoicos, que consideran dobles y biformes no una sola ciudad, sino todos los hombres y los

animales y los árboles todos, así como los muebles, los instrumentos y los vestidos, ¿no los vamos a mandar a paseo por obligamos a no comprender antes que a comprender? Ciertamente es que a lo mejor en este caso se les puede disculpar [1084A] que inventen sustratos de naturaleza heterogénea, porque ningún otro subterfugio se les presenta en su aspiración de salvaguardar y preservar los fenómenos del crecimiento.

45. Pero cuando fabrican en el alma diferencias y formas de cuerpos en un número poco menos que infinito, nadie podría decir a qué pasión se aferran o qué otras hipótesis tratan a su vez de adornar, sino tan sólo que expulsan o más bien suprimen y destruyen por completo las nociones comunes y corrientes e importan además otras nociones extrañas y exóticas. Es, en efecto, perfectamente absurdo que consideren entidades corpóreas las virtudes y los vicios y, además de éstos, las artes y todos nuestros recuerdos, y aun nuestras representaciones, pasiones, impulsos y asentimientos³⁸⁷, pero [B] digan que no se asientan en ningún sitio ni existe un lugar

〈específico〉 para ellos, sino que les conceden un único conducto puntiforme situado en el corazón, donde encierran el principio rector del alma³⁸⁸, ocupado por tantos cuerpos que la gran mayoría de ellos ha escapado a quienes son reputados expertos en delimitar y separar cada una de sus partes.

Pero convertir estas cosas no sólo en cuerpos, sino también en seres vivos dotados de razón³⁸⁹, y encerrar en el corazón a tantos seres vivos —no a un enjambre pacífico ni amistoso, sino a una turba hostil y combativa³⁹⁰—, y hacer de cada uno de nosotros un parque zoológico o un establo o un caballo de madera³⁹¹ (¿o si no cómo podríamos concebir y nombrar las ficciones de esos estoicos?): eso es por así decir el colmo del desprecio y de la trasgresión contra la evidencia y la experiencia común³⁹².

[C] Pero es que ellos dicen que no sólo son seres vivos las virtudes y los vicios y no sólo las pasiones —la cólera, la envidia, la tristeza, la alegría por el mal ajeno— ni las aprehensiones, representaciones e ignorancias, que no sólo son seres vivos las

artes —la del zapatero o el herrero—, sino que, además, incluso de las actividades hacen entidades corpóreas y seres vivos³⁹³: ¡seres vivos de acciones como pasear, bailar, atarse las sandalias, saludar, insultar! De esto se sigue que también la risa y el llanto son seres vivos; y si lo son estas cosas, también la tos, el estornudo, el gemido, y —faltaría más— el escupitajo y sonarse la nariz y las restantes acciones: pues son acciones claras y distintas. Y que no se enfaden al ser conducidos a estas conclusiones por el razonamiento que avanza gradualmente³⁹⁴, recordando que Crisipo, en el libro primero de sus *Investigaciones físicas*, hace avanzar el argumento de esta guisa³⁹⁵: «No es posible [D] que la noche sea un cuerpo y no sean cuerpos la tarde, el amanecer y la mitad de la noche; ni que el día sea un cuerpo, y no lo sean ni el primero de mes ni el décimo ni el decimoquinto ni el trigésimo, lo mismo que el mes es un cuerpo y el verano y el otoño y el año entero»³⁹⁶.

46. Pero, si se empeñan en sostener a toda costa tales opiniones contrarias a las prenociones comunes, las que se expondrán

a continuación son ya contrarias incluso a sus nociones privadas, cuando tratan de engendrar el cuerpo más caliente por enfriamiento y por condensación el de textura más sutil³⁹⁷. En efecto, el alma es sin duda el cuerpo más caliente³⁹⁸ y de textura más sutil³⁹⁹; sin embargo, ellos la producen por enfriamiento y condensación del cuerpo, que, a [E] modo de temple, transforma el hálito vital y lo hace pasar de vegetal a animado⁴⁰⁰. Pero dicen que también el sol se toma animado, una vez que el elemento líquido se transforma en fuego inteligente⁴⁰¹. ¡Ha llegado el momento de imaginar que el sol es engendrado por enfriamiento!

El caso es que Jenófanes, como alguien le contara que había visto anguilas vivas en agua caliente, le dijo: «Pues entonces las coceremos en agua fría»⁴⁰². Así, para esos estoicos se seguiría en buena lógica que, si engendran las cosas más cálidas por enfriamiento y las más ligeras por condensación, engendren a su vez las frías por calentamiento, las densas por disolución y las pesadas por dispersión, manteniendo

una cierta similitud y <coherencia> dentro del absurdo.

[F] 47. ¿No establecen la esencia y origen de la noción misma en contra de las nociones comunes? Pues la noción común es una representación⁴⁰³ y la representación una impresión en el alma⁴⁰⁴. Pero la naturaleza del alma es una exhalación⁴⁰⁵ difícil de impresionar a causa de su inconsistencia y, aun recibiendo una impresión, es imposible que la conserve⁴⁰⁶. En efecto, la generación y nutrición del alma, por un lado, al depender de sustancias líquidas, está sometida [1085A] a un continuo proceso de ganancia y pérdida, y, por otro, la mezcla con el aire de la respiración renueva continuamente la exhalación, que se altera y se transforma por la corriente que entra desde el exterior y de nuevo sale hacia él. Cualquiera podría concebir más fácilmente un manantial de agua corriente que conservara figuras, impresiones y formas, pero no un hálito vital arrastrado en medio de vapores y humores y en continua mezclanza con otro hálito procedente del exterior, por así decir inerte y heterogéneo. Pero tan poco caso hacen de sus propias

doctrinas que, aun definiendo las nociones como cierta clase de intelecciones que se encuentran [B] depositadas en el alma⁴⁰⁷ y los recuerdos como impresiones estables y seguras⁴⁰⁸, aun proporcionando por lo demás una total solidez a las ciencias, en el sentido de que poseen un carácter inmutable y firme⁴⁰⁹, luego establecen para estas cosas, como base y asiento, una sustancia escurridiza y dispersa, en flujo y movimiento constante.

48. Por lo que hace a la noción de elemento y de principio, es, por decirlo así, congénita universalmente en todos los hombres, en el sentido de que se trata de algo simple, no mezclado y no compuesto. Pues no es elemento ni principio⁴¹⁰ el resultado de una mezcla sino los componentes de una mezcla. Sin embargo, esos estoicos, cuando hacen de Dios, que es un principio, un ‘cuerpo inteligente’ y una ‘inteligencia en la materia’⁴¹¹, no lo declaran puro ni simple ni exento de componentes, sino configurado a partir de otra cosa y por [C] causa de otra cosa⁴¹². En cambio, la materia, que es en sí misma carente de razón y de cualidad, tiene

carácter simple y las propiedades de un principio⁴¹³.

Pero si Dios no es incorpóreo ni inmaterial, participa de la materia como de su principio. Porque si son una y la misma cosa la materia y la Razón, no interpretan bien la materia como irracional; si son diferentes, Dios sería una especie de administrador de ambas y no una realidad simple sino compuesta, porque a la inteligencia añadiría la corporeidad propia de la materia⁴¹⁴.

49. En cuanto a los cuatro cuerpos — tierra y agua, aire y fuego—, si bien los llaman elementos primeros, no sé cómo consideran a unos simples y puros, y a los otros compuestos y mezclados⁴¹⁵. Pues afirman que la tierra y el agua [D] no se cohesionan ni a sí mismos ni a otras cosas, sino que conservan su unidad gracias a su participación en la potencia del hálito vital y del fuego⁴¹⁶, mientras que el aire y el fuego, debido a su fuerza tensora, son autocohesivos y, al mezclarse con aquellos dos, les proporcionan tensión y las propiedades de estabilidad y existencia⁴¹⁷. ¿Cómo entonces van a ser además la tierra o

el agua un elemento, si no son simples ni primarios ni autosuficientes sino que están siempre necesitados de un principio externo que mantenga su ser en cohesión y lo preserve? Y es que ni siquiera han dejado abierta la posibilidad de concebir su existencia, sino que, formulada en estos términos, la doctrina de que la tierra es en sí misma un cierto <elemento y sustancia> contiene enorme confusión y oscuridad. Luego ¿cómo es que la tierra, si [E] existe en si misma, necesita que el aire le dé consistencia y cohesión? Pero es que la tierra no existe por si misma, como tampoco el agua, sino que el aire, cuando contrae y condensa la materia de un cierto modo, produce tierra, y a su vez, cuando es disuelta y aligerada de otro modo, produce agua⁴¹⁸. Entonces ninguno de estos dos es un elemento, si es otra cosa la que les ha procurado a ambos existencia y generación.

50. Además, afirman que la sustancia, esto es la materia, es el sustrato de las cualidades, de manera que ésta es más o menos la definición que dan de aquélla⁴¹⁹; pero las cualidades, a su vez, las consideran sustancias y cuerpos⁴²⁰. Sin embargo, estas

afirmaciones encierran mucha confusión, porque si las cualidades tienen una sustancia particular, en [F] virtud de la cual son y se denominan cuerpos, no necesitan otra sustancia, ya que tienen la suya propia. Pero si su único sustrato común es aquello que esos estoicos denominan sustancia y materia, está claro que aquéllas participan de la corporeidad sin ser corpóreas, puesto que lo que es sustrato y receptáculo necesariamente ha de ser diferente de aquello que recibe y de lo que es sustrato⁴²¹. Sin embargo, ellos alcanzan [1086A] a ver sólo la mitad del asunto, porque, si bien a la materia la denominan no cualificada, aún se resisten a llamar inmateriales a las cualidades⁴²². Sin embargo, ¿cómo es posible concebir un cuerpo sin cualidad sin concebir una cualidad sin cuerpo? Pues el argumento que une lo corpóreo a toda cualidad impide a la mente captar ningún cuerpo que no esté provisto de cualidad⁴²³. Así que, según parece, tienen dos alternativas: o bien, oponiéndose a la incorporeidad de la cualidad, se oponen también al carácter no cualificado de la

materia, o bien, discriminando la una de la otra, separan también a las dos entre sí⁴²⁴.

En cuanto a la teoría que algunos de ellos proponen, cuando llaman a la sustancia ‘no cualificada’ no porque esté privada de toda cualidad, sino porque tiene todas las cualidades⁴²⁵, es especialmente contraria a la noción común, [B] puesto que nadie concibe como privado de cualidad lo que no es ajeno a ninguna cualidad, ni como imposible lo que por naturaleza es susceptible de todas las pasiones ni como inmóvil lo que está sujeto a toda clase de movimientos. Pero es que la dificultad anterior no queda resuelta, a saber, que, aunque la materia sea percibida siempre acompañada de alguna cualidad, ella es percibida como si fuera distinta y diferente de la cualidad.

¹ Para el concepto de ‘noción común’ en la teoría del conocimiento estoica, cf. *infra*, cap. 47, 1084F-1085B y n. 403; Plutarco, *Las contradicciones de los estoicos*, n. 130.

² En efecto, no todas las nociones comunes anclan sus raíces en las percepciones sensibles: véase *infra* (1070C) la distinción entre las nociones morales, que provienen en última instancia de las ‘prenociones instintivas’ (cf. PLUT., *Contr.*, n. 130), y las que, en sentido estricto, se configuran en nuestra mente a partir de la experiencia inmediata del mundo fenoménico (como las nociones de frío/ caliente, duro/blando, etc.). Además, entre estas últimas, no todas las impresiones dan lugar directamente a las nociones comunes, sino que algunas se configuran indirectamente mediante diversas operaciones mentales, como la analogía, el aumento o la disminución, la transposición: cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 52-53 = *SVF*, II 87; CICERÓN, *Del supremo bien y del supremo mal* III 33 = *SVF*, III 72 (pág. 17, 27-29).

³ Cf. CIC., *Académicos posteriores* I 42 = *SVF*, I 60 (pág. 18, 29-36). Precisamente, esa confianza en los fenómenos de la experiencia sensible era el motivo principal que atrajo contra los estoicos las críticas de los filósofos académicos, en especial de Arcesilao y Caméades, quienes cuestionaban la hipótesis de que las representaciones fueran aprehensibles. Cf. PLUT., *Contr.*, n. 53, n. 62, n. 398; *Contra Colotes* 1123 D-F, 1124 B.

⁴ El contexto inmediatamente posterior deja claro que los «antiguos académicos» aquí mencionados son los primeros representantes de la Academia escéptica, Arcesilao y Caméades (cf. *supra*, n. 3). Debe tenerse en cuenta que la cronología dramática del diálogo entre Diadúmeno y su pupilo es contemporánea de la fecha de composición del tratado (cf. *Introducción*, pág. 353).

⁵ Para un muestrario exhaustivo de las acusaciones de los estoicos contra el método académico de la suspensión del juicio y sus recursos dialécticos, cf. PLUT., *Contr.*, cap. 10, 1036A, D-E, 1037B.

⁶ A lo largo de este tratado, Plutarco designa las ‘nociones comunes’ con los vocablos *énnoia* y/o *prólēpsis* en singular o en plural, acompañado o no del adjetivo *koinós*. En muy pocos pasajes, hay una distinción semántica entre ambos términos (como parece ser el caso de 1059B-C: cf. *infra*, n. 10), que Plutarco, no obstante, conocía: cf. PLUT., *Contr.* 1041E-F y n. 130.

⁷ Al derogar y cancelar las nociones comunes, como quien rescinde los contratos de propiedad (*synchysis*) y procede a una redistribución de tierras (*anadasmós*), los académicos subvierten el edificio filosófico metódicamente construido por los estoicos. Para la metáfora político-jurídica explotada aquí por Plutarco, cf. PLUT. *Tiberio Graco* 9, 3.

⁸ Para la cronología de Crisipo, cf. PLUT., *Contr.*, n. 5; para la cronología relativa de Arcesilao y Caméades y la posición intermedia de Crisipo en la polémica entre estoicos y académicos, cf. *Ibidem*, n. 50, n. 398.

⁹ Sobre el concepto de experiencia común, cf. PLUT., *Contr.* 1036C1037Ayn. 51.

¹⁰ Acerca de la relación entre las prenociones y las nociones comunes en el pensamiento estoico, cf. PLUT., *Contr.* 1041E-F y n. 130 y véase F. H. SANDBACH, «Ennoia and Prolépsis in the Stoic Theory of Knowledge», en LONG (ed.), *Problems....* págs. 22-37. Como sugieren LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, II, pág. 247, la «confusión relativa a las prenociones y a las nociones» no afecta a la articulación interna de ambos conceptos en el sistema de Crisipo (véase el título de la primera división del discurso ético en el catálogo de las obras crisipeas: *Sobre la articulación de las nociones éticas*, en DIÓG. LAERC., VII 199 = *SVF*, II 16 [pág. 8, 28]), sino a la descripción y ejemplificación del contenido de cada una de ellas (nociones o prenociones: para Plutarco es lo mismo), aspecto éste en el que las distintas escuelas se habían cruzado acusaciones recíprocas (véase, para la prenoción o noción de Dios en el estoicismo y el epicureismo, PLUT., *Contr.* 1051D-F y n. 316).

¹¹ Para esta versión del castigo de Tántalo, que traía aparejada la destrucción de la ciudad de Sípilo, cf. FERECIDES DE ATENAS, frag. 38 JACOBY; ANTONINO LIBERAL, 36, 3. Versiones racionalizadas de este mito, en las cuales la desaparición de Sípilo es explicada por causas naturales, las ofrecen ESTRABÓN I 3, 17; PLINIO EL VIEJO, II 205.

¹² Cf. SUETONIO, *Vida de los doce césares* I 53. Ni en la biografía de Catón ni en la de César ha explotado Plutarco este dicho de Catón el Joven, que QUINTILIANO (VIII 2, 9) ponderó como especialmente apropiado para César, quien, con su política, dio el golpe de gracia a la agonizante República romana.

¹³ Cf. PLUT., *Contr.* 1036B-C y n. 50, n. 52: los propios estoicos presumen de la superioridad de los argumentos de Crisipo contra la experiencia común, comparados con los de Arcesilao. En este pasaje, en cambio, el reconocimiento de la habilidad dialéctica de Crisipo es tan sólo implícito y no es incompatible con una polémica de los seguidores de Crisipo con su propio maestro a propósito del argumento Mentiroso (cf. *infra*, n. 14).

¹⁴ Desde que fue forjado por el filósofo megárico Eubúlides de Mileto en abierta polémica con Aristóteles (cf. DIÓG. LAERC., II 109), el argumento ‘Mentiroso’ atrajo la atención de las distintas escuelas, empeñadas en encontrar una solución satisfactoria a esta paradoja que aún hoy sigue interesando a los lógicos. No se ha transmitido una formulación unívoca del argumento en ninguna de nuestras fuentes, sino que éste ha de ser reconstruido inductivamente a partir del testimonio de CICERÓN (*Lúculo* 95-95) y de Plutarco. Cicerón atribuye a Crisipo, quien dedicó al menos siete tratados a intentar resolver el argumento (cf. DIÓG. LAERC., VII 196-197 = *SVF*. II 15 [págs. 7, 34-41 y 8, 1-3 & 6]), la siguiente versión del Mentiroso: «si dices que estás mintiendo y dices la verdad, entonces estás mintiendo», formalmente calcada de un argumento tan irreprochable como el siguiente: «si dices que es de día y dices la verdad, entonces es de día». El absurdo

estaba servido: ¿cómo es posible que el que dice: «Yo miento», pueda mentir y decir la verdad al mismo tiempo? (cf. PS.-ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentario a las Refutaciones sofisticas' de Aristóteles*, pág. 171, 18-20 WALLIES). Esto supondría que la conclusión del argumento sería a la vez verdadera y falsa, es decir, violaría el principio básico de la dialéctica estoica de que todo enunciado es o verdadero o falso (*SVF*, II 952-955).

¹⁵ Plutarco nos da pistas sobre la posición de Crisipo en tomo al Mentiroso: aun siendo contradictorias, ninguna de las dos premisas del argumento, que adoptan la forma de una conjunción (si *a* y *b*). es falsa. Véase el título de uno de los tratados que Crisipo dedicó a este problema: *Contra los que sostienen que las premisas del Mentiroso son falsas* (DIOG. LAERC., VII 197 = *SVF*, II 15 [pág. 8, 6]).

¹⁶ La validez formal del argumento estaba fuera de toda duda para Crisipo, pero de ello no extraía el corolario que Plutarco deduce aquí (a saber: que es verdadera la conclusión del argumento y el enunciado contradictorio de ésta), sino que zanjaba la cuestión afirmando que se trataba de un enunciado desprovisto de significado: cf. CIC., *Lúc.* 30 y 96; *Papiro de Herculano* 307, frag. 3, col. 10n = *SVF*. II 298a (págs. 106, 37-107, 2); véase J. BARNES-S. BOBZIEN-M. MIGNUCCI, «Logic», en ALGRA-BARNES-MANSFELD-SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History...*, págs. 167-170) El reproche de Cicerón es más matizado: ¿cómo se puede rechazar la conclusión de un silogismo formalmente válido? (CIC., *Lúc.* 30 y 96-98). Para otras posibles interpretaciones de la solución aportada por Crisipo a esta aporía, véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers....* I, pág. 229.

¹⁷ Esta creencia la tenemos documentada por primera vez en HESÍODO, *Trabajos y Días* 524-525. Se refiere a ella Aristótimo, uno de los personajes del tratado plutarqueo *Sobre la inteligencia de los animales* (965E), pero más adelante Fédimo niega la veracidad de la historia (978F). Asimismo, en el frag. 72 SANDBACH, PLUTARCO, basándose en ARISTÓTELES, *Historia de los animales* 591a4-6, afirma que

no son los pulpos los que devoran sus propios tentáculos en invierno, sino que éstos son roídos por los cangrejos.

[18](#) La comparación de la dialéctica estoica con el pulpo es un motivo ya presente en CARNÉADES: cf. frag. T 9a METTI: = ESTOBEO, II 2, 20.

[19](#) Los estoicos.

[20](#) Para la correcta intelección de este símil, cf. PLUT., *Cómo sacar provecho de los enemigos* 89D.

[21](#) La apología que se dispone a desarrollar Diadúmeno, pero que será dejada a un lado a petición de su compañero, se expresaría en unos términos similares a los que ha reflejado PLUTARCO en *Contr.* 1037C y n. 62.

[22](#) Sobre las ‘paradojas’ de los estoicos, así bautizadas por los propios escolarcas del Pórtico, cf. *SVF.* I 281 (Zenón) y 619 (Cleantes); Cie., *Las paradojas de los estoicos*, Proemio 4; *Lúc.* 44 y 136 = *SVF.* 111 599; *Del supr. bien y del supr. mal* IV 74. Los estoicos reconocían sin rubor que sus paradojas atentaban quizá contra el sentido común, pero que, en cualquier caso, no contradecían las nociones comunes, pues proporcionan criterios de verdad garantizados por la naturaleza y no se confunden necesariamente con la opinión de la mayoría (*dóxa*): cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los profesores* XI 22 = *SVF.* III 75 (pág. 18, 26-27).

[23](#) Para la convicción estoica de que sólo el sabio es bello, sólo él es rey y sólo él tiene riquezas, cf. PLUT., *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1057F-1058D y n. 8, n. 15. En cuanto a la condición de ciudadano y juez exclusiva del sabio, cf. *SVF.* I 222; III 332 (pág. 81, 31-31), 612; Cie., *Supr. bien supr. mal* IV 74.

[24](#) Este capítulo ha sido objeto de un análisis minucioso en CABALLERO SÁNCHEZ, «*Oikelōsis* en Plutarco»..., págs. 110-114.

[25](#) ‘Vivir en acuerdo racional con la naturaleza’ es el fin de la vida preconizado por los estoicos, esto es, el bien más alto al

que puede aspirar el ser humano: cf. *infra*, 1060D y PLUT., *Contr.* 1033C y n. 9. Plutarco establece unilateralmente un paralelismo entre la fórmula estoica del fin de la vida, el acuerdo racional con la Naturaleza Común o Universal (*koinē phýsis*), y las ‘cosas conformes a la naturaleza’ (cf. *infra*, n. 26), que constituyen el objeto inmediato de los primeros impulsos de todos los seres vivos en su proceso de adaptación al entorno. En realidad, el estoicismo juega con el término ‘naturaleza’ (*phýsis*) en tres niveles de significación: a) estadio instintivo del desarrollo, propio de la infancia y de la vida animal en general, en que perseguimos las ‘cosas conformes a la naturaleza’; b) conducta razonable del ser humano adulto, en que nos inclinamos hacia la realización de ‘actos apropiados’ (cf. PLUT., *Contr.*, n. 63) y seguimos una pauta natural de comportamiento, aun cuando todavía no hemos llegado a la plenitud en el ejercicio de la razón; c) realización plena de la recta razón, o sea, de la virtud: ésta es la cúspide del *iter naturae*, que sólo los sabios coronan y que armoniza la naturaleza del individuo con la Naturaleza Universal, el microcosmos con el macrocosmos. Si tenemos en cuenta la polisemia del vocablo *physis* en el sistema estoico, se viene abajo la acusación que Plutarco desarrolla en este capítulo, al refundir todos los niveles semánticos de la naturaleza estoica en una acepción unívoca, que descarta todo desarrollo evolutivo de la personalidad. El capítulo siguiente, estrechamente vinculado a éste, parte del mismo concepto reduccionista de la naturaleza estoica.

[26](#) Las ‘cosas conformes a la naturaleza’ (*tá katá phýsin*: cf. *SVF*, III 140), que Plutarco enumera en este capítulo, son indiferentes (*adiáphora*: cf. *SVF*, III 117 y PLUT., *Contr.*, n. 20), en el sentido de que no contribuyen a la felicidad, esto es, a la plena realización de la virtud. Pero, asimismo, son indiferentes ‘preferidos’ (cf. *SVF*, III 122 y 127; PLUT., *Contr.*, n. 28), en el sentido de que son dignas de ser aceptadas y constituyen el objeto de una selección racional, en tanto que ‘materia’ de la virtud (cf. *infra*, 1069E).

[27](#) En el estoicismo, estos atributos son exclusivos de la virtud, que el sabio alcanza cuando conduce su vida por el

camino de la recta razón. Esta ‘recta razón’ (*orthós lógos*), que guía nuestra conducta moral, es la misma Razón o Naturaleza Universal que gobierna el mundo y que los estoicos designaban con heterónimos como ‘Dios/Zeus’, ‘Providencia’ o ‘Destino’: cf. DIÓG. LAERC., VII 87-88. Es obvio, pues, que para los estoicos la razón no era indiferente.

[28](#) La ‘perfección o plenitud’ (*teleiôtēs*) acorde con la naturaleza’ es el tercer y último estadio del camino que conduce al ser humano desde los primeros instintos naturales hasta la virtud. Puesto que, en este proceso de maduración personal, los estadios anteriores quedan superados y eclipsados por la virtud, una vez que ésta es alcanzada, los estoicos mantenían que las cosas conformes a la naturaleza constitutivas de los dos primeros estadios (el bienestar físico y las acciones apropiadas, respectivamente) no eran elementos ‘integrantes’ (*symplērotiká*) de la felicidad, como sostenían peripatéticos y académicos cuando incluían en la definición del bien supremo los bienes corporales y exteriores (cf. *infra*, 1069F), sino que las virtudes se bastaban a si mismas para colmar o completar (*symplēroûn*) ese estado de perfección moral (*SVF*. III 106-107).

[29](#) Se trata de los tecnicismos típicos de la doctrina estoica de la ‘apropiación’ (*oikeiōsis*), que en este pasaje preside la tendencia natural del ser humano hacia las cosas conformes a la naturaleza privativas de cada uno de los estadios de la vida descritos *supra*, n. 25. Como es natural, Plutarco se centra en el primer peldaño de la vida instintiva y denuncia la quiebra del nexo entre naturaleza y felicidad una vez que las cosas conformes a la naturaleza, específicas de aquel estadio, son superadas y declaradas indiferentes. Acerca de la doctrina de la *oikeiōsis*, cf. PLUT., *Contr.* 1038B-C y notas 75-77.

[30](#) Semejantes reproches dirige CICERÓN a los estoicos en *Del supr. bien y del supr. mal* IV 43 y 78.

[31](#) Sobre el suicidio racional del sabio, cf. *infra*, 1063C-1064C y PLUT., *Contr.* 1042C-E y n. 145.

³² Plutarco malinterpreta el pensamiento estoico al considerar la naturaleza en sí misma como indiferente, cuando, en realidad, indiferentes son las cosas conformes a la naturaleza enumeradas en el capítulo anterior (cf. *supra*, n. 26). Para los estoicos, la naturaleza no es indiferente en su tercera acepción (cf. *supra*, n. 27): de ahí que vivir de acuerdo con la naturaleza sea el objetivo último de la vida.

³³ *SVF*, 111 139 (pág. 34, 11-12). Cf. PLUT., *Contr.* 1041E, 1048A-B.

³⁴ Cf. *supra*, n. 29.

³⁵ Para los estoicos, sólo hay un bien elegible por sí mismo: la virtud, que se pluraliza en la jerarquía de las virtudes del sistema ético. Sólo éstas proporcionan beneficio para el ser humano, mientras que las cosas conformes a la naturaleza, en cuanto indiferentes, son ‘aceptables’ o ‘dignas de ser tomadas’ (*lēptá*), pero nunca ‘dignas de ser elegidas’ (*hairetá*): cf. *supra*, 1060C, *infra*, 1070A; PLUT., *Contr.* 1045F.

³⁶ Plutarco se refiere a la doctrina estoica de la igualdad de las acciones rectas y de los errores morales, que ha sido tratada en el cap. 13 de *Contr.*: cf. 1038C, 1038F-1039A y n. 80. En lo sucesivo, Plutarco retoma los mismos ejemplos y el mismo tratamiento de dicha doctrina, tal como allí ha sido desarrollada.

³⁷ Esto es, para el sabio estoico.

³⁸ Sobre estas dos célebres prostitutas de la Grecia clásica, cf. PLUT., *Contr.*, n. 91.

³⁹ Es preciso tener en cuenta que, para los estoicos, el sabio actúa *siempre* virtuosamente, ya se trate de acciones heroicas ya de gestos prácticamente involuntarios: sólo una aguda enfermedad o, a veces, una borrachera pueden eventualmente apartar al sabio de las rectas acciones: cf. ESTOB., II 7, llg. 11-20 = *SVF*. 1216 (pág. 52, 25-33).

⁴⁰ Este pasaje parafrasea y refunde dos citas literales de Crisipo que Plutarco ha extractado en PLUT., *Contr.* 1038F-

1039A.

⁴¹ SIMÓNIDES, frag. 37, 24-25 PAGE. Cf. PLUT., *Sobre la paz del alma* 470D, *Sobre el amor fraterno* 485C y *Charlas de sobremesa* 743F.

⁴² Una vez sentadas las definiciones universales de aquello que es «elegible, bueno y útil» y de aquello que es indiferente, Plutarco tratará de demostrar en este capítulo que las nociones comunes del bien y de los indiferentes que preconiza el estoicismo contradicen tales definiciones. En efecto, aunque los estoicos consideran un bien supremo el conocimiento científico fundado en aprehensiones firmes y seguras, tienen por completamente indiferentes muchas de las aprehensiones del sabio; y, a la inversa, pese a estimar indiferentes la salud, la integridad de los sentidos y la riqueza, respecto de ellas se conducen como si fueran bienes indispensables. En opinión de nuestro autor, cuando equiparan la noción común de bien con la de indiferente y viceversa, los estoicos subvierten una y otra por igual.

⁴³ Cf. *infra*, 1069B.

⁴⁴ Sobre la ‘aprehensión’ en la epistemología estoica, cf. PLUT., *Contr.*, n. 53.

⁴⁵ Los nombres de Dión y Teón suministraron a los estoicos un arsenal de ejemplos típicos en sus tratados y discursos: PLUTARCO se hace eco de ellos *infra*, 1076A y en *Cuestiones romanas* 271E. Tanto los sabios como los necios son susceptibles de asentir a una representación aprehensible o ‘cataléptica’, pero los sabios no se preocupan de muchas aprehensiones porque son aprehensiones de cosas indiferentes, que no contribuyen en nada a la felicidad.

⁴⁶ La ciencia, en tanto que aprehensión firme y segura, imposible de ser derribada por la razón, es privativa del sabio (cf. *SVF*, II 90) y, en ese sentido, constituye un bien puro y sin mezcla: cf. *SVF*, III 101 (pág. 24, 35-36) y 112 (pág. 26, 38-41). Pero, aun siendo capaz de muchas aprehensiones, el sabio concede importancia únicamente a aquellas que cimientan la «ciencia del bien y del mal y de lo que no es ni bueno ni malo»

y dan contenido a la sabiduría práctica por excelencia (*phrónēsis*), suelo de la virtud. A su vez, el conocimiento moral deriva directamente de la sabiduría teórica (*sophía*), fuente inapreciable de aprehensiones para el sabio: cf. PLUT., *Contr.*, n. 26.

[47](#) Aunque Plutarco se esfuerza en hacerlos pasar por bienes, los casos mencionados a continuación son ejemplos típicos del comportamiento recomendado al sabio en la gestión de las ‘cosas preferidas’ (cf. PLUT., *Contr.*, n. 28), ya se trate de ventajas corporales (salud e integridad de los sentidos) ya de ventajas externas (riqueza). A excepción de Aristón de Quíos (cf. *Ibidem*), ningún estoico negó la importancia de las cosas preferidas como materia de la vida virtuosa del sabio, pero sin que tal importancia supusiera nunca una dependencia respecto de aquéllas.

[48](#) Crisipo ha expresado de forma inequívoca la necesidad de que el sabio se preocupe de su salud en no pocos pasajes: véase a título de ejemplo PLUT., *Contr.* 1047E.

[49](#) Para los fines lucrativos del sabio estoico, cf. PLUT., *Contr.* 1043E y n. 164.

[50](#) Sobre Leucón e Idantirso, cf. PLUT., *Contr.* 1043B-D y n. 155.

[51](#) Una grave enfermedad es uno de los motivos razonables para el suicidio del sabio estoico: cf. *infra*. 1063C-1064C; PLUT., *Contr.*, cap. 18, 1042C-E y n. 145.

[52](#) Porque el sabio estoico no es de inmediato consciente de la metamorfosis moral que en él se ha operado cuando pasa del vicio a la virtud: cf. *infra* 9, 1062B-E; PLUT., *Contr.*, cap. 19, 1042E-1043A y n. 149. Además, el sabio estoico no es partícipe de la alegría del común de los mortales; como sostiene BABUT (*Commentaire...*, pág. 148, n. 95), la alegría (*chará*), con ser un afecto positivo y racional específico del sabio (cf. *Los estoicos dicen más disparates que los poetas*, n. 3), no siempre es concomitante de la acción recta: cf. PLUT., *Contr.* 1046D.

[53](#) Plutarco parodia esta metamorfosis en *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1058B.

[54](#) Esta afirmación nace del ensamblaje de dos tesis de Crisipo: a) quienes hacen progresos en la virtud no son para los estoicos menos necios que los que están sumidos en el vicio (cf. *infra*, cap. 10, 1062E-1063C); b) los necios no tienen necesidad de nada, puesto que de nada hacen un uso útil y provechoso: cf. *infra*, cap. 20, 1068A-D; PLUT., *Contr.* 1038A y n. 73. Como apunta CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, pág. 683, n. c), Plutarco interpreta esa aseveración como si el que progresa en la virtud debiera renunciar a su posesión aun siendo consciente de que carece de ella.

[55](#) Este párrafo sirve de transición desde el tema inicial acerca del sabio que no se da cuenta de su sabiduría hasta el motivo que cierra el capítulo, a saber: que no es preciso molestarse en adquirir una sabiduría poco duradera. Las últimas palabras del párrafo anticipan claramente este motivo: el gesto de no mover un solo dedo por la sabiduría ha sido referido por Crisipo a la doctrina de la inutilidad de una prudencia instantánea en PLUT., *Contr.*, 1046C-D (cf. n. 205). La denuncia de Plutarco se dirige contra la noción común de sabiduría preconizada por los estoicos: si es un bien tan poderoso como para hacemos firmes e inquebrantables en nuestros juicios, ¿cómo es posible que no nos sintamos concernidos con él cuando lo alcanzamos (porque no nos damos cuenta de ello) ni movamos a veces un solo dedo por adquirirlo (porque tan sólo va a durar un instante)?

[56](#) Acerca de esta teoría, cf. PLUT., *Contr.*, cap. 26, 1046C-E y n. 204.

[57](#) *SVF*. III 210b (pág. 50, 28-30).

[58](#) Cf. SÓFOCLES, *Traquinias* 772-782. Licas era el heraldo que entregó a Heracles, por encargo de Deyanira, la túnica impregnada con la sangre del centauro Neso y que fue despenado por éste cuando, revestido de ella, empezó a consumirse en medio de implacables dolores.

⁵⁹ Este capítulo, consagrado a la doctrina estoica del sabio que no se da cuenta de serlo, desarrolla por extenso los argumentos avanzados por PLUTARCO en *Contr.*, cap. 19, 1042E-1043A (cf. n. 148, n. 149).

⁶⁰ Plutarco explota con hábil ironía la paradoja estoica de la conversión instantánea y milagrosa hacia la sabiduría que experimenta quien hace progresos en la virtud desde el polo opuesto de la insensatez y la infelicidad: cf. *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1057E, 1058A-B; *Cómo percibir los propios progresos en la virtud* 75C-D.

⁶¹ Como CHERNISS sugiere implícitamente (*Plutarch's Moralia...*, págs. 686-687, n. c), Plutarco parece aludir aquí, desde una perspectiva crítica, a la doctrina aristotélica de que la excesiva intensidad de las percepciones abotarga los órganos sensoriales, puesto que la percepción consiste en una cierta proporción: cf. ARISTÓT., *Acerca del alma* 422a20-26, 424a28-32, 426a30-b8, 429a29-b3.

⁶² Este pasaje muestra claramente que Plutarco no ignoraba los diferentes significados de la naturaleza estoica (cf. *supra*. n. 25) ni la doctrina del *iter naturae* (*Ibidem*). De todos modos, asigna inequívocamente a las cosas conformes a la naturaleza (aquí representadas por la salud o el bienestar físico) el marchamo de ser naturales de acuerdo con la noción común (*koinôs*), mientras que a la ‘eximia naturalidad’ de la razón sólo dedica palabras cargadas de ironía.

⁶³ Plutarco retoma aquí el motivo dominante de los capítulos iniciales de *Contr.* (1-5, 1033A-1034B): la incoherencia doctrinal de los estoicos, que se vanagloriaban precisamente de mantener una admirable estructuración interna de sus teorías, no va a la zaga de la incoherencia que exhiben entre teoría y práctica, entre sus vidas y sus doctrinas.

⁶⁴ Cf. PLUT., *Como percibir...* 76A-B. El hecho de que todos cuantos no hayan alcanzado aún la sabiduría sean igualmente necios en cuanto a su definición moral no impide que, entre los necios, haya diferencias de grado en lo relativo a su progreso hacia la virtud: los más avanzados cumplen

acciones intermedias, los peores persisten en los errores morales (para estas nociones de la ética estoica: cf. PLUT., *Contr.*, n. 63). SÉNECA (*Epístolas* 75, 8-15) ha subrayado con claridad no sólo la enorme distancia que separa al que progresa del resto de los necios, sino también los tres estadios de progreso por los que ha de atravesar aquél hasta llegar a la sabiduría. Por eso, pese a la denuncia de Plutarco, no debería extrañar que la actitud de los estoicos hacia unos y otros no sea ni mucho menos la misma.

⁶⁵ Alexino de Elide (s. IV-III a. C.), uno de los representantes de la escuela megárica, fue especialmente célebre por su apasionada afición a la erística (tanto que se ganó el mote de ‘Elenxino’ [de *élenchos*: «refutación»]) y dedicó todas sus energías a atacar a Zenón, el fundador del estoicismo: cf. DIÓG. LAERC., II 109; PLUT., *Sobre la falsa modestia* 536A-B.

⁶⁶ En el trasfondo de la crítica de Plutarco está, como sugiere BABUT (*Commentaire...*, págs. 155-157, n. 124), la doctrina estoica del progreso hacia la virtud, que quedaría neutralizada por la figura paradójica del sabio que ha alcanzado la meta del progreso moral y no se da cuenta de ello. Según Babut, los estoicos no evitaron caer en contradicciones sobre este punto: si el progreso moral pone al ser humano, insensible y paulatinamente, en contacto estrecho con la virtud (cf. PLUT., *Progr. virt.* 75 D; ESTOB., IV 39, 22 = *SVF*, 111 510), ¿cómo es posible que el progreso no sea un estadio de la moralidad, o al menos un estadio intermedio entre la virtud y el vicio, sino que esté íntegramente radicado en el vicio? En mi opinión, la respuesta a este interrogante reside quizá en la segunda parte del texto de Estobeo recién mencionado, que Babut no cita: quien llega a la cima del progreso moral cumple todas las acciones intermedias; pero el salto decisivo e instantáneo desde esta cumbre hacia la virtud y la felicidad se produce «cuando las acciones intermedias se fortalecen con la firmeza que les da cohesión y una especie de solidez intrínseca» (= *SVF*, III 510 [págs. 137, 46-138, 3]). Para los estoicos, la conciencia de ese último paso es ligeramente posterior a su efectiva realización: de hecho, la

diferencia entre las acciones intermedias y las acciones rectas no es evaluable desde el parámetro objetivo de las conductas de uno y otro, que parecen idénticas, sino desde la rectitud interior de las intenciones morales del sabio, firmes e inmovibles por sí mismas. Ser consciente de esa rectitud interior requiere una experiencia previa de la equilibrada constancia y armonía de la conducta moral.

⁶⁷ *SVF*, III 539a (págs. 143, 39-144, 1). El símil acuático, así como el de la ceguera, ha sido utilizado también por CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 48 = *SVF*, III 530.

⁶⁸ Este sintagma es de origen proverbial. Cf. PLUT., *Sobre la fortuna* 98B.

⁶⁹ Plutarco corona el capítulo con una estructura en anillo al regresar al tema del sabio que no se da cuenta de serlo (cf. *supra*, 1062B-E). Asimismo, aprovecha la ocasión para aplicar a esta doctrina la comparación acuática (necios = náufragos ahogados) que los estoicos utilizaban para mostrar la inexistencia de término medio entre la virtud y el vicio y su originalísima concepción del progreso moral (cf. BABUT, *Commentaire...*, pág. 159, n. 129).

⁷⁰ Acerca de la doctrina estoica del suicidio, que Plutarco distorsiona deliberadamente en este capítulo, cf. *supra*, 1060C-D; PLUT., *Contr.*, cap. 18, 1042C-E y n. 145. En efecto, los estoicos no recomendaron nunca al sabio renunciar a su felicidad ni al necio resignarse a su infelicidad, sobre todo porque el bien moral es en sí mismo inalienable (al darse muerte a sí mismo, el sabio no deja de ser sabio) y atemporal (el valor de la virtud es independiente de su duración): cf. ESTOB., II 7, 1 lg, 4-10 = *SVF*, 11154c.

⁷¹ EURÍPIDES, *Heracles* 1245. Cf. PLUT., *Contr.* 1048F.

⁷² *SVF*, III 759b (pág. 188, 19-20). Cf. PLUT., *Contr.* 1039E, 1042CD; ESTOB., II 7, 1 lm, 69-75 = *SVF*, III 758.

⁷³ Sobre la experiencia común, cf. *supra*, 1059B y n. 9.

⁷⁴ *Odisea* IV 392. Cf. PLUT., *Preceptos para conservar la salud* 122D.

⁷⁵ Es decir, las cosas indiferentes. En su crítica. Plutarco olvida que la vida y la muerte pertenecen a esta categoría de los indiferentes y que, en consecuencia, la decisión de dejar o no la vida ha de medirse de acuerdo con ese patrón.

⁷⁶ Como bien ha visto BABUT (*Commentaire...*, pág. 162, n. 147), Plutarco intoxica la doctrina estoica cuando asimila el suicidio razonable del sabio a la pérdida de la prudencia y la sabiduría: en realidad, el sabio que se quita la vida ni pierde la sabiduría al hacerlo (cf. *supra*. n. 70) ni antepone la salud al bien moral.

⁷⁷ *Iliada* VI 234 y 236. A pesar de luchar en bandos enemigos, Glaucó y el héroe aqueo Diomedes deciden intercambiar armas al estar unidos por antiguos lazos de hospitalidad.

⁷⁸ Según la tradición biográfica de raíz peripatética, Ferecides de Siró, uno de los primeros escritores que adaptaron a la prosa jonia del s. VI a. C. los mitos cosmogónicos de la poesía oral, murió de pediculosis (cf. PLUT., *Sila* 36, 3) y recibió los cuidados de Pitágoras en sus últimos días: cf. DIÓG. LAERC., 1118; DIODORO SÍCULO, X 3, 4; ARISTÓXENO y DICEARCO en PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 55. La hidropesía de HERÁCLITO podría ser una imaginativa extrapolación biográfica de la opinión defendida por el de Éfeso en el frag. 36 DIELS-KRANZ: «es muerte para las almas convertirse en agua».

⁷⁹ Poner fin a las graves dolencias que aquejaban a Ferecides y Heráclito, aun al precio de quitarse la vida, hubiese sido una ‘acción apropiada’ (*kathēkon*) en la medida en que el criterio que preside toda acción apropiada (como, por ejemplo, cuidar de la salud) es la conformidad con la naturaleza (*tò katá physin*: cf. *infra*. 1069E). En el estoicismo, el suicidio razonable pertenece a la clase de las acciones apropiadas.

⁸⁰ La *Odisea* (X 210-243) no menciona asnos entre las víctimas de la metamorfosis provocada por Circe a los compañeros de Ulises, pero las versiones posteriores incluían sin duda a estos animales: cf. PLUT., *Los animales son racionales o Grilo* 986B; PS. APOLODORO, *Epítome* VII 15.

⁸¹ Este apólogo del episodio de Odiseo y Circe reflejaría, según BABUT (*Commentaire...*, pág. 163, n. 148), la interpretación genuinamente estoica del episodio mítico, en la que el héroe errante se vería compelido por Circe a afrontar un dilema moral: o ser metamorfoseado en asno, aun reteniendo la prudencia, o renunciar a ésta manteniendo la figura humana. Al inclinarse por la segunda opción, Odiseo es fiel a los preceptos que los estoicos dirigían a los necios: para éstos, es mejor vivir con una razón errada, aunque jamás vaya a enderezarse, que no vivir (o, en este ejemplo mítico, vivir como un animal), porque la razón es función privativa del ser humano, que lo distingue de las bestias y, virtualmente, lo hermana con Dios: cf. *infra*, 1064E-F y PLUT., *Contr.* 1042A-B y n. 136. De acuerdo con el pensamiento estoico, es claro que, si Odiseo hubiese abrazado la vida de una bestia, aun dotada de prudencia (o «inteligencia» [*noûs*] en *Odisea* X 239-240), ésta se habría corrompido en el seno de una naturaleza irracional, como ella en persona le advierte en su imaginaria alocución: véase el texto paralelo de CICERÓN en el testimonio de LACTANCIO, V 11 = *SVF*. III 762b.

⁸² Cf. PLINIO el VIEJO, VI 192; ELIANO, *Sobre la naturaleza de los animales* VII 40 = HERMIPO DE ESMIRNA, frag. 104 WEHRLI

⁸³ Esta distinción entre cosas buenas, malas e intermedias, lejos de ser genuinamente estoica, se establecía ya en la antigua Academia y en el Perípato: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* XI 3-4 = *SVF*, III 71. Hay huellas de ella en los diálogos de PLATÓN (*Lisis* 216d, *Gorgias* 467e-468b) y en los tratados aristotélicos (ARISTÓT., *Categorías* 12a16-25). A los estoicos toca el mérito (o demérito, según las escuelas) de haber atribuido a la tercera clase el estatuto de ‘indiferentes’ con vistas a la felicidad: cf. *SVF*, I 190; III, 118.

[84](#) La promoción del mal por encima de los indiferentes es comparada por Diadúmeno a la práctica de los tiranos de ceder los puestos de privilegio en la corte a los hombres más perversos: es obvio que el bien (en el marco de la clasificación ontológica de lo bueno, lo malo y lo indiferente) no ha de tener cabida en esta comparación para que ésta sea eficiente.

[85](#) *Iliada* VIII 14.

[86](#) Cf. PLUT., *Contr.*, cap. 18, 1042A-B y n. 134.

[87](#) Cf. PLUT., *Contr.*, cap. 18, 1042A y C (= *SVF*, III 760) y notas 135 y 136.

[88](#) Cf. PLUT., *Contr.*, cap. 18, 1042B y n. 139.

[89](#) ‘Lo apropiado’ (*tò kathêkon*) pertenece a la esfera de las cosas intermedias que los estoicos consideraban indiferentes (aunque, dentro de éstas, no dejaban de ser positivamente valoradas por su acuerdo con la naturaleza) y que, ajuicio de Plutarco, eran postergadas detrás de los males: cf. PLUT., *Contr.*, n. 63.

[90](#) Esto es, la muerte. Plutarco se refiere a la recomendación que Crisipo daba a los necios de permanecer en la vida aun a riesgo de ser siempre infelices, porque el suicidio nada tiene que ver con el hecho de ser insensato: cf. *supra*, cap. 11, 1063C-D y PLUT., *Contr.*, cap. 18, 1042C-Eyn. 145.

[91](#) El argumento de Plutarco es el siguiente: si la muerte, siendo indiferente, es peor que la insensatez, que los estoicos identifican con el mal, ¿cómo se obstinan en considerar a la muerte indiferente?

[92](#) Espeusipo, sobrino de Platón, sucedió a su tío en la dirección de la Academia en 347 a. C.; a su muerte, accedió a la jefatura de la escuela Jenócrates, que permaneció en ella hasta 314 a. C. Siguiendo las huellas del maestro, quien consideraba bienes la salud y la riqueza sólo si se subordinaban al bien del alma (cf. PLAT., *Leyes* 661a-d, 728d-729b), los seguidores de la Academia antigua, al igual que los peripatéticos, no renunciaban a tener por bienes ni los bienes

corporales ni los exteriores (cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 49; *Tusculanas* V 13, 39-40) y, al mismo tiempo, sostenían que la virtud basta para la felicidad (cf. SÉN., *Epíst.* 85, 18). Éste era el principal motivo de reproche que le dirigían los estoicos: cf. CIC., *Tuse.* V 30.

⁹³ Cf. PLUT., *Contr.* 1050F (= *SVF*, II 1181b). Para la interdependencia del bien y el mal en el sistema estoico, cf. PLUT., *Contr.*, n. 296, n. 298.

⁹⁴ Cleantes y Crisipo identificaron la naturaleza divina con un ser racional perfecto y bueno, provisto de todas las virtudes e inasequible a ningún mal: cf., respectivamente, SEXTO EMEÍR., *Contra los prof.* IX 91 = *SVF*, I 529 (pág. 120, 15-18); DIÓG. LAERC., VII 147 = *SVF*, II 1021 (pág. 305, 15-16).

⁹⁵ En la ‘conflagración universal’, el mundo retoma a la unidad primigenia y deviene principio rector del alma cósmica, esto es, Zeus. Acerca de esta doctrina física de los estoicos, cf. *infra* 1067A, I075B-C y 1077D; PLUT., *Contr.* 1052B-C y n. 329, 1053B-C y n. 346.

⁹⁶ Cf. PLUT., *Contr.* 1051C y n. 311. Meleto fue quien acusó a Sócrates ante el tribunal ateniense que le condenaría a muerte: cf. PLAT., *Eutifrón* 2a-3d; *Apología de Sócrates* 24b. Esta circunstancia condenó a su vez al primero, ante el tribunal de la posteridad, a ser considerado el contrapunto moral de la justicia y sabiduría de Sócrates: cf. PLUT., *Progr. virt.* 76A (Meleto *versus* Platón).

⁹⁷ Hasta la muerte de Pericles (329 a. C.), consumido por la peste, el célebre estratega ateniense y Cleón fueron adversarios políticos, a veces encarnizados, en los «años de plomo» de la Guerra Arquidámica (331-321 a. C.): según cuenta el propio PLUTARCO en su biografía de *Pericles* (33, 8), Cleón se aprovechó de la impopularidad de la estrategia diseñada por Pericles para medrar en su carrera política. Los perfiles demagógicos de la figura política y moral de Cleón, que contrastan con la imagen plutarquea de Pericles como político virtuoso y clarividente, han sido retratados por

Plutarco en la vida de *Nicias* (2, 2-3, 2; 8, 5), el que fue su principal adversario en la política ateniense tras la muerte de Pericles, así como en *Preceptos políticos* 806F-807A.

[98](#) La figura mitológica de Heracles, con su carga de extraordinaria fortaleza moral y resignada aceptación de los desafíos que le enviaba el Destino (es decir, Hera), fue encumbrada por los estoicos hasta encamar el ideal de sabio, sobre todo por Cleantes: cf. *SVF*. I 514. Más tarde, este nuevo tipo de héroe fue popularizado en las diatribas de época helenística: cf. EPICTETO, *Disertaciones* I 6, 32-36; III 24, 13-17.

[99](#) Licurgo, el semilegendario legislador de la constitución lacedemonia, a quien Plutarco dedicó una biografía, tuvo una recepción positiva entre los estoicos, amigos de la gravedad ‘espartana’ de las costumbres, al menos en lo que suponía de ejercicio sostenido y constante en pos de la virtud (en este caso, guerrera): cf. SÉN., *Epíst.* 90, 6; EPICT., *Disertaciones* II 20, 26.

[100](#) Sardanápalo, nombre griego del semilegendario rey asirio Asurbanipal (s. VII a. C.), era un personaje proverbial en Grecia por su vida lujuriosa: cf. ARISTÓFANES, *Las Aves* 1021; ARISTÓT., *Ética Nicomáquea* 1095b19-22; PLUT., *Sobre la fortuna o virtud de Alejandro* 326E-F, 330F, 336C.

[101](#) Fálaris de Agrigento fue el primer tirano en establecer un imperio de ciertas dimensiones en la isla de Sicilia (ca. 570-549 a. C.) y en marcar una pauta de desenfrenada crueldad en el ejercicio del poder (como la costumbre de carbonizar vivos a los presos en un toro de bronce incandescente): cf. PÍNDARO, *Pítica* I 95-98; ARISTÓT., *Ética Nicomáquea* 1149a13-3; PLUT., *Vidas paralelas menores* 315C-D.

[102](#) Cf. *Iliada* II 219. Tersites es el antihéroe de la *Iliada*: física y moralmente deforme, desmesurado en el decir y en el hacer, es el contrapunto negativo de Odiseo y Aquiles: cf. PLUT., *Cómo debe el joven escuchar a los poetas* 28F-29A; *Sobre la envidia y el odio* 537D-E.

[103](#) HES., *Trabajos y Días* 78. El episodio de Pandora, el regalo ambivalente que los dioses reservaban a la raza humana para castigar a su benefactor Prometeo, proporciona un contexto especialmente apropiado para la ironía con que Plutarco tamiza la doctrina estoica de la utilidad del mal.

[104](#) *SVF*, II 1181c (pág. 339, 32-36). Cf. MARCO AURELIO, VI 42 = *SVF*, II 1181e.

[105](#) No sabemos los motivos por los que Crisipo llamó ‘epigramas’ jocosos o vulgares a las chanzas burlescas y satíricas de la Comedia Antigua, que causan solaz a los espectadores pero no pasan de tener un valor episódico (que se refiere a eso se deduce fácilmente de la lectura íntegra del capítulo). Es posible que el ingenio satírico y la concisión formal, característicos del género epigramático griego, movieran a Crisipo a acuñar una nueva acepción de la palabra *epígramma*, no atestiguada en ninguna otra parte. Marco Aurelio, en el pasaje citado en la nota anterior, se refiere a la imagen crisipea del mal cósmico en unos términos no menos sorprendentes: ‘el verso (*stichos*) vulgar y jocosos’ de las comedias. Pero esto, lejos de garantizar la acepción de ‘verso’ o ‘línea’ para el vocablo ‘epigrama’ en el pasaje de nuestro tratado, refrenda tan sólo la brevedad de tales recursos cómicos. Para esta discusión, cf. BABUT, *Commentaire*, pág. 174, n. 188.

[106](#) Plutarco extrae consecuencias abusivas de la comparación crisipea que constituye el tema de este capítulo: a Crisipo, en efecto, no le interesa a través de ella señalar con el dedo al presunto responsable del mal, ya fuese Dios o la Providencia (en ese caso, el símil se contradiría con la propia doctrina estoica de la Providencia: cf. *supra*, n. 94; PLUT., *Contr.* 1049E y n. 275), sino tan sólo ponderar el papel episódico y secundario del mal en la economía del Universo.

[107](#) Se trata de la adaptación de un epíteto (*dōtêres [h]eāōn*) tradicionalmente aplicado a los dioses en la poesía hexamétrica: cf. *Odisea* VIII 325, 335; HES., *Teogonía* 46, 111, 633, 664.

[108](#) Sobre los dioses como potencia benefactora en el estoicismo, cf. *SVF*, 111 335, 584, 661; PLUT., *Contr.* 1048 E y n. 252; 1049 D-E y n. 275.

[109](#) ESQUILO, *Níobe*, frag. 154a, 15-16 RADT. Cf. PLAT., *República* 380 a; PLUT., *Cómo debe el joven escuchar la poesía* 17B.

[110](#) *Ilíada* I 8.

[111](#) PÍND., frag. 57, 2 SNELL-MAEHLER. Los restantes pasajes en que Plutarco cita este epíteto pindárico (*Sobre la tardanza de la divinidad en castigar* 550A; *Charlas de sobremesa* 618B; *Sobre la cara visible de la luna* 927A-B) permiten imaginar que el contexto inmediato del Peán perdido de Píndaro glosaba el resto de los epítetos de Zeus aquí enumerados.

[112](#) Hermanados por su común naturaleza racional, dioses y hombres son, para los estoicos, los ciudadanos de pleno derecho de la polis cósmica: cf. *SVF*, 11 528 (pág. 169, 23-32), 1131; III 333-339. Sobre el ‘acuerdo’ o ‘coherencia racional’ de los estoicos, cf. PLUT., *Contr.*, n. 9.

[113](#) Ajuicio de Plutarco, la armónica convivencia de dioses y hombres, meta de la Providencia divina, se contradice con el pesimismo moral de C’risipo, en el sentido de que, en la vida real, el ideal de sabio es inexistente y es el vicio el que campa por doquier. Cf. *supra*, 1062E-1063A; *infra* 1067E-F, 1076B-C; PLUT., *Contr.* 1048E-1049A y n. 250, n. 256.

[114](#) La crítica de Plutarco a la doctrina estoica de la utilidad del mal se desvía aquí hacia un punto de vista —el de que la generación del mal sea útil para una parte del mundo— que no había sido imaginado por Crisipo: para éste, en efecto, el sentido del mal en el mundo sólo puede concebirse desde una perspectiva cósmica universal: cf. PLUT., *Contr.*, n. 296.

[115](#) Para los estoicos, esto es imposible, pues en los dioses no existe ningún mal: cf. *supra*, 1065B y n. 94.

[116](#) Que la Tierra ocupa el lugar central del Universo es un lugar común de la astronomía griega, que los estoicos compartían. No obstante, aquí Plutarco se hace eco de la terminología específicamente estoica (el Todo es el Universo y el vacío circundante) para poner de manifiesto la contradicción existente entre la utilidad del mal y las ideas astronómicas y meteorológicas de esta escuela: cf. PLUT., *Contr.*, cap. 44, 1054B-1055C y n. 365.

[117](#) Para los estoicos, los vientos y la lluvia tienen su origen en la tierra por causas distintas: en el primer caso, porque nacen de la respiración de nuestro planeta (cf. *SVF*, II 699); en el segundo, porque la humedad que se evapora de la tierra y el mar aglomerándose en las nubes regresa a la tierra en forma de lluvias (cf. *SVF*, II 702).

[118](#) Plutarco interpreta correctamente el pensamiento estoico cuando vislumbra la generación del mal en el ámbito de la acción humana, ya que el mal no se produce sino por responsabilidad de los hombres. Pero esto no quiere decir ni mucho menos que el mal sea útil para la raza humana; es útil siempre a la Naturaleza Universal, que con su poder omnímodo es capaz de sacar provecho del mal cometido por los seres humanos, sometiéndolo a los fines de la Providencia: cf. *supra*, n. 114.

[119](#) Porque, desde la perspectiva estoica, ninguna de esas supuestas ventajas, que tienen que ver con las cosas indiferentes, son útiles: lo único que merece ser llamado útil es la virtud.

[120](#) Una vez descartada la utilidad del mal en relación con la posesión de ventajas corporales o exteriores, Plutarco analiza la utilidad del mal en relación con nuestra virtud y encuentra en el estoicismo dos proposiciones contradictorias con esta doctrina: en primer lugar, que en el mal moral no hay ningún beneficio ni utilidad (cf. PLUT., *Contr.* 1038A y n. 74); en segundo lugar, que la virtud ha sido barrida del mapa por el vicio (cf. *supra*, n. 103). Si esto es así ¿cómo puede ser el vicio útil y necesario para que exista la virtud? ¿Cómo puede ser la virtud inconcebible sin el vicio?

[121](#) Adaptación libre de EURÍP., *Heracles* 111-112.

[122](#) La virtud como destino natural del ser humano (DIÓG. LAERC., VII 87) es un dogma esencial de la ética estoica, que se desprende coherentemente de la doctrina de la ‘apropiación’ (*oikeiōsis*): cf. PLUT., *Contr.* 1038B y n. 75.

[123](#) Hasta el punto de que el vicio ha suplantado prácticamente a la virtud: la respuesta del compañero de Diadúmeno entronca directamente con el final del capítulo anterior.

[124](#) La definición estoica de ‘prudencia’ es, en rigor, la siguiente: «ciencia de los bienes, los males y lo que no es ni bueno ni malo» (esto es, los indiferentes): cf. *SVF*, III 262 (pág. 63, 23-25), 265 (pág. 65, 8-9), 274 (pág. 67, 30-31).

[125](#) Cf. *supra*, 1065B y PLUT., *Contr.* 1050F y n. 298. La necesidad de que el mal exista para que el bien sea concebible, y viceversa, es lógica y metafísica a la vez. Además, sin este par de contrarios serían imposibles los juicios de valor en el terreno moral y, por ende, la virtud práctica como ciencia del bien y del mal. En este punto, los estoicos se inspiraron en la doctrina heraclítea de los contrarios, cuya tensión recíproca sostiene el edificio de la realidad cósmica (véanse los célebres ejemplos del arco y la lira en el fragmento B 51 de HERÁCLITO). Sin embargo, este argumento lógico de la compenetración recíproca del bien y el mal ha sido sometido a no pocas críticas. En particular, parece poner en peligro el monismo radical de la metafísica estoica, fundado en la unidad y compenetración de todo lo existente, deslizándose hacia un dualismo que pivotaría sobre la coexistencia del bien y el mal como principios ontológicos (y en esto Crisipo creería estar siguiendo a Platón, como el testimonio de AULO GELIO [= *SVF*, II 1169] parece dar a entender): véanse BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, II, págs. 42-44, n. 53; LONG, *Stoic Studies...*, págs. 50-51; BABUT, *Commentaire...*, pág. 182, n. 219.

[126](#) El amigo de Diadúmeno acepta implícitamente la necesidad de que, si existe el bien, exista también su término contradictorio, pero niega que el término contradictorio del

bien (no-bien) haya de identificarse sin más con el mal, como se deduciría del paralelismo que establece Crisipo entre la existencia del bien y el mal y la de lo verdadero y lo falso. Véase BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, II, págs. 45-46, n. 57.

[127](#) Esta disyuntiva se aplica a lo que los estoicos llamaban ‘proposiciones’ (*axiōmata*), es decir, enunciados completos: cf. DIÓG. LAERC., VII 65 = *SVF*, II 193. Pero, en la lógica estoica, los enunciados incompletos no pertenecen a ninguna de estas dos categorías: véase la definición estoica de la dialéctica como «ciencia de lo verdadero, lo falso y lo que no es ni verdadero ni falso» (*SVF*, II 122-123).

[128](#) Cf. *supra*, 1064C y n. 77.

[129](#) El discípulo de Diadúmeno interpreta desde un punto de vista estrictamente lógico la argumentación estoica de la coimplicación del bien y el mal: la existencia del bien implica la existencia de su término contradictorio, el no-bien, pero no necesariamente la de su contrario, el mal. Pero esto le lleva a identificar a la ligera los conceptos de ‘no-bien’ e ‘indiferente’ y a olvidar que la noción de indiferente presupone simultáneamente los conceptos de bien y de mal. Cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia...*, págs. 716-717, n. d. y BABUT, *Commentaire...*, pág. 183, n. 222.

[130](#) Ninguno de los fragmentos conservados de los estoicos antiguos abonaría esta tesis que les endosa Diadúmeno y que más bien parece ser una interpretación abusiva de la convicción estoica en la necesidad de que existan los males para que la prudencia no desaparezca, como ciencia del bien y del mal. Aunque, al condicionar la existencia del mal a la existencia de la prudencia, los estoicos esgrimían un argumento formalmente frágil, según se verá a continuación, en realidad lo que con ello querían decir es que la moralidad, como territorio de la libertad y de la responsabilidad del ser humano, plantea necesariamente una disyuntiva entre el bien moral y el mal moral, entre la virtud y el vicio: en caso contrario, nuestra vida ética no sería fruto de nuestras decisiones morales, sino que nos vendría impuesta desde fuera. Cf. BABUT, *Commentaire...*, pág. 186, n. 237.

[131](#) Que cada uno de los sentidos está limitado por un par de contrarios es doctrina aristotélica (cf. ARISTÓT., *Acerca del alma* 422b23-25, 426b8-11): la vista percibe la gama de colores que se extiende entre el blanco y el negro, el gusto la gama de sensaciones que va de lo dulce a lo amargo (cf. *infra*, 1067B), etc. El tacto, en cambio, plantea el problema de que son numerosos los contrarios que delimitan su ámbito sensorial (caliente-frío, seco-húmedo, duro-blando, etc.). PLUTARCO zanja esta aporía (*infra*, 1067B) adjudicándole el par de contrarios placentero-doloroso, igual que hace PLATÓN (*Timeo* 64a).

[132](#) Cf. *supra*, 1065B y n. 86. El argumento de la conflagración universal (cf. *supra*, n. 95) es explotado de manera opuesta en ambos pasajes, según el procedimiento típico de la nueva Academia de Caméades. En ambos casos, la contraargumentación de Plutarco olvida la naturaleza cíclica del devenir cósmico, que explica el hecho de que, en la conflagración, el bien exista sin mezcla de mal y que, en la reordenación del mundo, se generen de nuevo las parejas de opuestos.

[133](#) Cf. *supra*. n. 131.

[134](#) Este aserto contradice abiertamente la doctrina estoica de que el bien y el mal son realidades perceptibles por los sentidos: cf. PLUT., *Contr.* 1042E-F y n. 148. Por otro lado, la posibilidad de captar algo que no tenga existencia real no es admitida en el estoicismo, porque nada puede ser percibido si no tiene existencia real y nada puede ser concebido si no tiene detrás una actividad sensorial, directa o indirecta: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los prof* VIH 56 y 58 = *SVF*, II 88.

[135](#) Cf. *supra*. n. 113.

[136](#) El argumento de Diadúmeno no se sostiene. A pesar de que sea una *rara avis* en el mundo humano, el bien tiene existencia real y, por tanto, es perceptible por los sentidos e inteligible mentalmente, al menos por contraste.

[137](#) Según los estoicos, la virtud puede enseñarse y prueba de ello es la posibilidad de pasar de la ignorancia a la sabiduría: cf. DIÓG. LAERC., VII 91 = *SVF*, I 567 = III 223. La objeción de Plutarco es inmediata: ¿cómo es posible enseñar la virtud si ésta reside únicamente en el sabio y el sabio no existe en la práctica, según reconoce el propio Crisipo (cf. PLUT., *Contr.* 1048E?). La respuesta de los estoicos sería que quienes progresan en la virtud, aun sin haber alcanzado la firmeza y constancia de la sabiduría práctica, son capaces al menos de concebir y decir algo verdadero del bien moral: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* Vil 42 = *SVF*, 132 (pág. 42, 29-35).

[138](#) Sobre la aprehensión, cf. *supra*, n. 44.

[139](#) Frag. 1007 = 89 PAGE (de lírica anónima). Cf. *Sobre el amor filial* 497A.

[140](#) Cf. *supra*, 1066A y C.

[141](#) Los hilotas eran campesinos atados a la tierra que el Estado espartano cedía a los ciudadanos de pleno derecho; estaban obligados a entregar al titular del lote una parte fija de la cosecha. Para esta costumbre de utilizarlos en las comidas colectivas de los espartiatas, cf. PLUT., *Licurgo* 28, 8; *Demetrio* 1, 5; *Máximas de espartanos* 239A; *Sobre el refrenamiento de la ira* 455E.

[142](#) La expresión de Plutarco es intencionadamente paradójica y está concebida como un irónico contrapunto a la tesis estoica de la completa incompatibilidad entre la razón y la ebriedad (cf. *SVF*, III 643-644). Para nuestro autor, no tiene sentido comparar la virtud con la sobriedad de la razón, como hacen los estoicos (cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 710F; *Sobre el demon de Sócrates* 580C), y sugerir al mismo tiempo que todos los hombres se encuentran bajo los efectos embriagantes del vicio.

[143](#) ESOPPO, 138 HAUSSRATH-HUNGLR.

[144](#) Cf. *supra*, 1063A-B y n. 63, n. 65; *Como percibir los propios progresos en la virtud* 75B-C.

[145](#) Cf. *supra*, 1065A-B; PLUT., *Contr.* 1050F. En este pasaje, Diadúmeno silencia una parte de la expresión de Crisipo —«para el conjunto del Universo»—, sin la cual no es posible captar el sentido último de la doctrina crisipea de la utilidad del mal.

[146](#) Cf. *supra*, 1061E-F; PLUT., *Contr.* 1038A-B y n. 73, 1042B y n. 137.

[147](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1048C-D y n. 245. Al escamotear la perspectiva cósmica en que Crisipo sitúa el problema de la utilidad del mal, Plutarco interpreta restrictiva y erróneamente este pensamiento, en el sentido de que el mal reportaría algún tipo de provecho a los necios.

[148](#) Estos atributos son propios de las cosas indiferentes que tienen valor extramoral, como la salud, la riqueza y el progreso hacia la virtud, recién mencionados: cf. PLUT., *Contr.* 1047E y n. 232 ('cosas preferidas'); 1045F y n. 192 ('aceptables'); 1042D y n. 144 ('conformes a la naturaleza'); 1038A y n. 74 ('útiles').

[149](#) Cf. *supra*, 1061F y n. 54.

[150](#) ANACREONTE, frag. 80 = 425 PAGE.

[151](#) HIPONACTE, frag. 17 BERGK= 24b DIEHL= 56 KNOX. Cf. *Estoic. poet.* 1058D.

[152](#) Cf. *supra*, 1060B, 1063C-D: *Estoic. poet.* 1058B-C.

[153](#) Cf. SÉN., *Epíst.* 9, 14 = *SVF.* III 674d. La paradoja de Crisipo es intencionada: al no estar en posesión de las virtudes, el necio carece de todo y, al mismo tiempo, no necesita nada porque de nada hace un uso útil y provechoso (cf. PLUT., *Contr.* 1038A y n. 73); el sabio, en cambio, no carece de nada pero necesita medios y recursos para practicar las virtudes.

[154](#) El reproche de Plutarco a Crisipo acerca de la falsa originalidad de la ética estoica está hecho desde la perspectiva polémica de Caméades, para quien las diferencias entre estoicos y peripatéticos no eran sustanciales, sino meramente terminológicas: cf. CIC, *Del supr. bien y del supr. mal* III 41; V74.

[155](#) Cf. 1068A y n. 137. Diadúmeno establece una estrecha conexión entre dos tesis estoicas: a) para el necio nada es útil (doctrina recordada al inicio del capítulo anterior); y b) el necio no es susceptible de recibir ningún beneficio (objeto del presente capítulo).

[156](#) Dar o recibir beneficios es una operación inseparable de la práctica de la virtud y, por esa razón, un monopolio del sabio: cf. *SVF*, III 94, 117b, 587 (pág. 154, 6-8), 673.

[157](#) *SVF*. III 672 (pág. 168, 15-17).

[158](#) Cf. SÉN., *Sobre los beneficios* V 12, 3-4. La inexistencia de la ingratitud no sólo no fue sostenida expresamente por ningún estoico, sino que incluso podemos encontrar opiniones manifiestamente contrarias en las fuentes: cf. SÉN., *Benef* V 13, 1-4; ESTOB., II 7, 1 1k, 8-11 = *SVF*. III 677 (págs. 169, 39-170, 2). Como apunta BABUT (*Commentaire...*, pág. 197, n. 279, n. 281), del testimonio de Séneca se desprende que tal afirmación constituye una inferencia hecha por sus adversarios filosóficos siguiendo el método dialéctico de la Academia Nueva, consistente en volver contra los estoicos sus propias teorías mediante la reducción al absurdo de sus argumentos.

[159](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1038A-B y n. 74. Si se comparan las dos citas, se verá que, en este tratado, Diadúmeno ha omitido uno de los dos sujetos («el buen servicio y el favor se extienden hasta las cosas intermedias»). En cualquier caso, ambos testimonios dan cuenta de la separación tajante que los estoicos introducían entre los conceptos de ‘beneficio’ y ‘utilidad’, privativos del sabio (cf. *supra*, n. 146), y los conceptos de ‘buen servicio’ (*euchrēstía*) y ‘favor’ (*cháris*), que también se dan en las acciones intermedias. Y ello porque

en cualquier servicio hay un elemento —la intención de quien lo presta o lo recibe— que pertenece a la esfera moral, y otro —aquello que se da o se recibe— que en sí mismo no es ni bueno ni malo, sino que deviene bueno y malo en función del uso que de él se hace: cf. SÉN., *Benef.* 1 6, 2-3 = *SVF*, III 506.

¹⁶⁰ Cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 69 = *SVF*, III 93; SÉN., *Benef.* V 13, 2-14, 5; *Epíst.* 81, 8-14.

¹⁶¹ Puesto que los bienes morales son comunes a todos los sabios y el bien es inseparable del beneficio (cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 22 = *SVF*, III 75 [pág. 18, 26-29]), es forzoso que las acciones de aquéllos sean útiles y beneficiosas a los demás sabios: cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 69 = *SVF*, III 93; SÉN., *Epíst.* 109. Por otro lado, los textos estoicos definen las virtudes de los sabios como una disposición y un movimiento acorde con la virtud: cf. *infra*, 1076A; ESTOB., II 7, 11d, 1-6 = *SVF*, III 94. De ahí que Diadúmeno extrapole irónicamente la doctrina estoica hasta el borde de la parodia, recurriendo a un ejemplo a todas luces trivial para los propios estoicos: el del sabio que mueve un dedo (acción que aquéllos consideraban completamente indiferente, en el sentido de que no atrae ni el impulso ni la aversión: cf. *SVF*, III 118-119, 122; PLUT., *Contr.* 1038F, 1046D) y beneficia a otros sabios que ni siquiera lo conocen. Con todo, la distancia espacial no es un obstáculo para que todos los sabios, por el solo hecho de serlo, tengan buenos sentimientos los unos con los otros, unidos como están por lazos de simpatía — los de las virtudes— imposibles de desatar: cf. ESTOB., II 7, III, 17-26 = *SVF*, III 626. Sobre el concepto de beneficio, véase TSEKOURAKIS, *Studies...*, págs. 68-75.

¹⁶² Igual que el beneficio, del que es inseparable (SÉN., *Epíst.* 35, 1), la amistad perfecta, fundada en la coparticipación de las virtudes y la recíproca armonía de las acciones rectas, sólo puede existir entre sabios, y, necesariamente, entre todos los sabios, se conozcan o no: cf. *SVF*, III 630, 631, 633c, 635; SÉN., *Benef.* VII 12, 2.

[163](#) Para Aristóteles, la amistad de los hijos con los padres, de los hombres con los dioses y, en general, de los hombres con sus semejantes (siempre que haya un trato asiduo entre ellos), produce beneficios indudables en el sentido de que colma la inclinación natural que cada uno tiene a elevarse sobre los límites de su propia naturaleza, formación y edad: cf. ARISTÓT., *Ética Nicomáquea* 1099b11-13, 1161a15-18, 1162a4-7, 1179a24-30. De Jenócrates no hemos conservado ningún testimonio paralelo sobre este punto, pero, como ocurre en el caso de Aristóteles, es posible que Plutarco se refiera a reflexiones incidentales del filósofo académico sobre este asunto, no tanto a un capítulo o pasaje concreto de su obra perdida. Por otro lado, es habitual en la literatura filosófica posterior, sobre todo a partir de Caméades, que las escuelas académica y peripatética aparezcan enfrentadas en bloque al estoicismo en relación con la teoría de los bienes: cf. *infra*, 1069E. Un frente común de Jenócrates y Aristóteles contra las paradojas de los estoicos lo encontramos también en CIC., *Lúc.* 44 y 136.

[164](#) EURÍP., *Belerofonte*, frag. 285, 8 NAUCK.

[165](#) Las ‘cosas conformes a la naturaleza’ (como la salud, la riqueza, etc.), que en el estoicismo se inscriben dentro de los indiferentes ‘preferidos’ (cf. PLUT., *Contr.* cap. 30, 1047E-1048C y n. 232), son objeto no de elección moral (*haíresis*) —cuyo único objeto es la virtud o el vicio—, sino de ‘selección’ (*eklogê*): cf. *SVF*. III 763, 766. Esta actividad selectiva, si se realiza de acuerdo con la virtud, es, según los estoicos, «distinguida, bella y dichosa» (Plutarco, en cambio, la evalúa en unos términos completamente antitéticos), hasta el punto de que define en sí misma el fin supremo de la vida en el estoicismo (cf. *infra*, n. 169). Es evidente que Plutarco carga las tintas contra el estatuto axiológico de las cosas conformes a la naturaleza en el estoicismo (= cosas indiferentes); pero, por el ejemplo que utiliza a continuación (cf. *infra*, n. 166-167), parece olvidar las acepciones y matices que los estoicos distinguían en el propio concepto de ‘indiferentes’ (cf. *SVF*. III 118-122), al identificar la acepción técnica (= sin valor intrínseco para la felicidad del ser humano, que reside en la

moralidad) con la acepción corriente que dicta el sentido común (sin valor ni importancia para nada, incapaz de atraer ni el impulso ni la aversión).

[166](#) Se trata del nudo con que selló Odiseo el arcén repleto de regalos que recibió de manos de Arete, reina de los feacios, cuando se disponía a regresar a Ítaca: cf. *Odisea* VIII 438-448. Además de los vestidos y el oro, mencionados en el pasaje anterior, el tesoro de Odiseo estaba formado por trípodes y calderos que le regalaron los demás nobles feacios (*Ibid.* XIII 13 y 217).

[167](#) A su llegada a Ítaca, Odiseo contó minuciosamente las riquezas que traía consigo (*Odisea* XIII 217-218), antes de esconderlas en la gruta de las ninfas por consejo de Atenea (*Ibid.* XIII 366-371). Es a eso a lo que se refiere Plutarco cuando habla de la vigilancia y cuidado que Odiseo dedicó a preservar los tesoros que traía de la isla de los feacios.

[168](#) La ‘coherencia racional’ (*homología*: cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 21 = *SVF*, I 179c [pág. 45, 28-29]) es una fórmula abreviada de la definición estoica del fin de la vida: ‘vivir en acuerdo (o coherencia) racional con la naturaleza’. Para esta doctrina, cf. *supra*, 1060D-E y n. 25; PLUT., *Contr.* 1033C y n. 9.

[169](#) Para llenar de contenido la definición canónica del fin de la vida (‘vivir en acuerdo racional con la naturaleza’: cf. *supra*, n. 160), Crisipo introdujo un añadido que devino doctrina común de la escuela a partir de él y está implícito en las definiciones del fin supremo de sus sucesores, Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso (cf. *infra*, caps. 26-27, 1070F-1072F): «el supremo bien, vivir en acuerdo y coherencia racional con la naturaleza, equivale a vivir profesando la ciencia de los eventos naturales, mediante la selección de las cosas conformes a la naturaleza y el rechazo de las cosas contrarias a la naturaleza» (CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 31 = *SVF*, III 15; cf. CIC., *Supr. bien supr. mal* II 34 = *SVF*, III 14). La versión griega original de este novedoso planteamiento de Crisipo, que fúe traducido por Cicerón en los

textos anteriores, ha sido formulada en un pasaje de ESTOB., II 7, 6a, 6-11 = *SVF*, III 12b.

[170](#) Como indiferentes preferidos, las ‘cosas conformes a la naturaleza’ abarcan no sólo las primeras ventajas naturales de los seres vivos, que pertenecen al estadio de la vida instintiva (esto es: salud, integridad física, belleza [cf. *supra*, 4-5, 1060B-E y n. 26]) y proporcionan una materia selectiva por así decir vitalicia, sino también las ‘cosas exteriores’ (como la riqueza, la fama, el poder), pertenecientes al horizonte de la ‘conducta apropiada’ de quien progresa hacia la virtud o al de la selección racional del sabio en la edad adulta: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* XI 61 = *SVF*, III 122 (pág. 29, 25-28). Los estoicos partieron de la clasificación de los bienes que se había convertido en patrimonio común de las escuelas académica y peripatética —bienes corporales, exteriores y anímicos (cf. CIC., *Acad. post.* I 22)— y, al aplicarla a su doctrina de las cosas preferidas, concedieron un valor selectivo superior a las cosas preferidas relativas al alma, como el progreso moral, el ingenio, la memoria, la inteligencia, las artes, etc.: ESTOB., II 7, 7b, 9-16 = *SVF*, III 136 (págs. 32, 40-33, 4).

[171](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1048B y C: en ambos pasajes Plutarco utiliza los mismos símiles de los orinales de oro y las borlas doradas para ridiculizar la fama importancia que los seres humanos dan a la riqueza y que para los estoicos es comparable a esos objetos cotidianos y vulgares, pero por los que nos afanamos sin cesar, cegados por su áurea envoltura. Es interesante subrayar que aquí añade Plutarco el símil de los frascos de perfume (*lēkýthois*), que BABUT interpreta como ‘vasos funerarios’ (cf. *Commentaire...*, págs. 204-205, n. 299).

[172](#) Plutarco recrea con tintes caricaturescos los motivos principales de su crítica a la doctrina estoica del suicidio razonable del sabio: cf. *supra*, 1060C-D y n. 51, 1063C-F y n. 76, n. 11, n. 79; PLUT., *Contr.* 1042C-E y n. 145.

[173](#) TEOGNIS, 175-176. Cf. PLUT., *Contr.* 1039F y n. 103.

[174](#) *SVF*, III 491. Para un análisis pormenorizado de este capítulo, cf. CABALLERO, «*Oikeiōsis* en Plutarco»..., págs. 114-118.

[175](#) Según Crisipo, las ‘cosas conformes a la naturaleza’ (*tá katá phýsin*) —aquí recogidas bajo una terminología más abstracta y menos habitual: la de ‘naturaleza’ (*phýsin*) y ‘conformidad con la naturaleza’ (*tó katá phýsin*)— constituyen el ‘principio de lo apropiado’ y la ‘materia de la virtud’: en efecto, como hemos visto *supra* (n. 165), las acciones apropiadas o intermedias se realizan de acuerdo con los principios naturales de nuestra conducta (cf. CIC., *Acad. post.* I 23; *Del supr. bien y del supr. mal* III 60 = *SVF*, III 763 [pág. 189, 28-29]). Por otro lado, las ventajas naturales ofrecen también el material para la actividad selectiva del sabio (cf. *infra*, 107 1B; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 61 = *SVF*, III 763 [pág. 189, 36-38]): véase TSEKOURAKIS, *Studies*..., págs. 30-37.

[176](#) Plutarco asume como propia la interpretación de la historia de la ética posaristotélica que, siguiendo los pasos de Caméades, sistematizara Antíoco de Ascalón, y de la que tan bien informados estamos por la obras filosóficas de su discípulo Cicerón. De acuerdo con ella, Zenón y sus sucesores, al formular el fin de la vida humana (vivir de acuerdo con la naturaleza), no hicieron otra cosa sino seguir el camino iniciado por los peripatéticos antiguos —Aristóteles y Teofrasto— y los seguidores de Platón en la Academia —Jenócrates y Polemón, el maestro de Zenón—, quienes dejaron sentado que el principio de la felicidad —meta de la vida humana— se encontraba en los primeros impulsos naturales del hombre, esto es, en los bienes conformes a la naturaleza: cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 3; IV 6, 14-15; V 3, 7; *Acad. post.* I 19. La verosimilitud histórica de esta transferencia doctrinal ha sido objeto de una amplia polémica: cf. BABUT, *Commentaire*..., pág. 209, n. 309. En cualquier caso. Plutarco no aprovecha la indudable relación genética entre Zenón y Polemón para difuminar las diferencias entre ambas tradiciones filosóficas, como hacía Antioco de Ascalón, sino que utiliza este motivo para marcar con fuerza la traición

doctrinal de la que sería responsable el fundador del Pórtico, al vaciar de contenido la teoría de los bienes.

[177](#) Siguiendo la tradición académico-peripatética, Plutarco extiende a las ventajas naturales (las ‘cosas conformes a la naturaleza’ y las ‘cosas apropiadas’ del estoicismo; los bienes corporales y exteriores de las escuelas académica y peripatética) los atributos que la terminología estoica reservaba exclusivamente al bien moral. En el resto del capítulo, su objetivo será desenmascarar la vacuidad del vocabulario ético estoico y ponderar la coherencia semántica de la concepción de la felicidad, sustancialmente unitaria, que defendían académicos y peripatéticos. Acerca de la diferencia entre el rigorismo estoico y el realismo ético de sus adversarios, cuando admiten la existencia de bienes que, si bien no pertenecen estrictamente a la esfera moral, contribuyen a la felicidad, cf. *supra*, 1065A y n. 92; 1069A; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 41.

[178](#) La terminología que Plutarco utiliza para matizar la defensa de los bienes naturales, subordinando su disfrute a la actividad (*enérgeia*) que produce la virtud humana, sugiere verosímelmente que, en relación con la doctrina de la felicidad. Plutarco se hace aquí eco de los conceptos y el vocabulario que Aristóteles acuñó en sus *Éticas*. Al inicio de la *Ética Eudemia* (1219b 1-3), ARISTÓTELES compendia esta doctrina en la siguiente fórmula programática: «Obrar bien y vivir bien son lo mismo que ser feliz, y cada uno de estos términos, la vida y la acción, son un ‘uso’ (*chrêsis*) y una ‘actividad’ (*enérgeia*)». Este léxico estaba bien asentado en la escuela peripatética posterior: cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* II 34; ESTOB., II 7, 18, 8-9.

[179](#) La ‘vida perfecta e íntegra’, que los estoicos cifraban en la vida constituida por el ejercicio de las virtudes, y sólo de éstas, era para peripatéticos y académicos aquella vida que integraba las tres clases de bienes tradicionales (los del cuerpo, los exteriores y los del alma), siempre que la virtud encauzara el uso apropiado de aquéllos (cf. *supra*, n. 170). Pero esta salvedad no se hacía siempre. En el aristotelismo, la definición de la felicidad permaneció siempre expuesta a la tensión entre

dos tendencias que se encontraban ya *in nuce* en los escritos del maestro: o una actividad virtuosa provista de bienes (aristotelismo) o una suma completa (*symplērōma*) de bienes (seguidores del peripatético Critolao, del s. II a. C.: ESTOB., II 7, 3b, 6-9; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Misceláneas* II 21. 129; CÍC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 58). Plutarco, que insiste en el carácter instrumental de los bienes naturales, no por ello deja de expresar, con un énfasis terminológico (*symplēroûn*) que conduce directamente al peripatético Critolao, la idea de que, mientras estén subordinados al ejercicio de la virtud, aquellos bienes están plenamente integrados en una vida perfecta y acorde con la naturaleza. Es posible que el uso de la terminología de Critolao le venga dictado a Plutarco por la necesidad de contraponer ambos conceptos de *symplērōma*, el peripatético y el estoico (para el uso que los estoicos hacían de este léxico, cf. 1060C y n. 28).

[180](#) Sobre el concepto estoico de ‘acuerdo o coherencia racional’ con la naturaleza, que Plutarco recrea aquí en clave académico-peripatética, cf. *supra*, 1069C y n. 165.

[181](#) Cf. *supra*, 1060D-E y n. 35; CÍC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 20, 72.

[182](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1038B y 75-76.

[183](#) Cf. *supra*. 1068D-F y n. 159.

[184](#) Cf. *supra*, 1060D y PLUT., *Contr.* 104IE, 1048A-B.

[185](#) Cf. *supra*, 1069E.

[186](#) Los supuestos hallazgos terminológicos de los estoicos no sólo no son originales, pues no designan realidades nuevas que ellos hayan descubierto (cf. *supra*, 1068C-D y n. 154), sino que además comprometen la coherencia entre teoría y práctica: cf. CÍC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 39.

[187](#) ARQUÍLOCO, frag. 184 WEST. Cf. PLUT., *Demetrio* 35, 6; *Sobre el frío como elemento primero* 950E-F.

[188](#) Cf. CÍC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 43.

[189](#) Cf. *supra*, 1062E-1063A; 1064B-C; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 9, 22; V 29, 89.

[190](#) Como ha visto BABUT con perspicacia (*Commentaire...*, pág. 213, n. 322), Plutarco contrapone sólo en apariencia dos ideales de bien, el la mayoría de la gente y el de los estoicos, porque los rasgos que atribuye al primero son exactamente los mismos que los estoicos utilizan para caracterizar su noción del bien: cf. PLUT., *Contr.* 1039C y n. 94 ('que produce alegría'); CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* IV 50 = *SVF*, III 37b ('objeto de nuestras súplicas'); *SVF*, III 595b ('nos hace afortunados'); *SVF*, I 192; III 128 ('tiene el máximo valor'); cf. *supra* 1068 B y *SVF*, I 187 ('es autosuficiente y de nada necesita'). De este modo, con la excusa de enumerar lo que en apariencia es una sucesión de paradojas, Plutarco de hecho demuestra irónicamente cómo los estoicos violan su propia doctrina del bien moral y, al mismo tiempo, la noción común que le sirve de fundamento.

[191](#) Cf. *supra*. 1068F y n. 161.

[192](#) Cf. *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1059D y n. 4. La felicidad del sabio en medio de las torturas ha sido glosada con múltiples ejemplos por SÉN., *Epíst.* 66, 16-19; 49-53; 67, 12-15.

[193](#) Cf. *supra*, 1069D y PLUT., *Contr.* 1040A, que parafrasea los versos de Teognis citados en ambos pasajes. Con todo, es posible que Plutarco piense aquí en su crítica a la doctrina estoica del nulo valor de una prudencia instantánea, puesto que combina el ejemplo del sabio que extiende el dedo (recién mencionado) y el del sabio que es arrojado desde un precipicio: cf. *supra*, 1062A.

[194](#) Cf. *supra*. 1061D y E-F.

[195](#) Cf. *supra*. 1063E-F y n. 76, 1069D y n. 172.

[196](#) Sobre la experiencia común, cf. *supra*, n. 9.

[197](#) Cf. *supra*, n. 174.

[198](#) Sobre la necesidad de tener representaciones claras y distintas de las cosas para construir con fiabilidad el edificio de la experiencia común, cf., *infra*, 1074B, 1083C, 1084B y PLUT., *Contr.* 1047C y n. 224.

[199](#) Estas palabras ponen el presente pasaje en estrecha relación con la doctrina estoica de las prenociones instintivas: cf. *supra*, 1058F y n. 2; PLUT., *Contr.* 1041E-F y n. 130. A partir de la simultánea interacción de la experiencia del entorno exterior y de la experiencia interna de lo que nos es propio y ajeno, que depende de las prenociones naturales y por eso mismo es más fiable desde el punto de vista cognitivo, surge el edificio de la ética, en el que la virtud y el vicio se construyen sobre los cimientos de las nociones de las cosas conformes a la naturaleza y contrarias a la naturaleza, que ha ido depositando el ser humano desde los primeros instantes de su existencia. Como se ve, las palabras de Plutarco han de enmarcarse en la doctrina estoica de la ‘apropiación’ (*oikeiōsis*): cf. *supra*, n. 29.

[200](#) Cf. *supra*, 1059D-E y n. 14.

[201](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1055E y n. 379.

[202](#) Esta distinción es la base de la ética griega (cf. PLAT., *Gorgias* 499e-500a; ARISTÓT., *Ética Nicomáquea* 1094a18-22, 1097a25-b 6; *Tópicos* 116b22-26) y ninguna escuela la cuestionaba en profundidad, ni siquiera la estoica: cf. *SVF*, III 3 y 16. El único punto de fricción entre los estoicos y los demás filósofos eras que aquéllos no llamaban bienes a los medios instrumentales que sirven para alcanzar el fin supremo, sino ‘acciones intermedias’ o ‘apropiadas’: cf. *SVF*, III 2.

[203](#) Crisipo sostenía este punto de vista acerca de la ciencia en polémica con un discípulo de Zenón, Hérilo de Cartago, quien defendía que el fin último de la vida no es sino la ciencia y el puro conocimiento: cf. *SVF*, I 409-421. Para Zenón y Crisipo, esto era incompatible con la vocación práctica de la filosofía estoica: es cierto que la virtud es conocimiento (cf. PLUT., *Contr.*, n. 26), pero sin la realización de ese conocimiento en una vida buena y feliz, de acuerdo con la

razón, profesar la ciencia por sí misma es un ejercicio estéril. Las definiciones del fin de la vida que nuestras fuentes atribuyen a Crisipo (cf. *supra*, n. 160) explicitan con claridad el valor instrumental que la ciencia asume en relación con el fin supremo, que no es otro que el de vivir poniendo en práctica la experiencia de los eventos naturales (es decir, de la Naturaleza Universal), en armonía con nuestras naturalezas particulares (precisamente, la ciencia práctica del bien y del mal). Cf. *supra*, 1061D y n. 46; PLUT., *Contr.* 1036A y n. 47; véase TSEKOURAKIS, *Studies...*, págs. 75-77.

[204](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1038D y n. 83; 1040C y n. 111.

[205](#) De la doctrina estoica de la equivalencia de todos los bienes morales (cf. *supra*, 1060E-F, 1064F), así como de la distinción entre dos tipos de bienes, que, de acuerdo con Plutarco, el propio Crisipo ha reconocido en *Sobre los bienes*, nuestro autor infiere que Crisipo ha defendido la tesis de que el fin supremo y los bienes instrumentales con vistas a su obtención son iguales, afirmación que no tenemos atestiguada en ninguna parte. De todos modos, no resulta fácil explicar por qué, en algunos pasajes, Crisipo reconoce que el placer o la ciencia son un bien, sin confundirse con el bien supremo. BABUT (*Commentaire...*, pág. 223, n. 342) encuentra la clave hermenéutica de este problema en la polisemia del concepto de ‘bien’ (*agathón*) en el estoicismo, que pasaría desapercibida a sus adversarios: en un sentido fuerte, el bien no puede ser otro que el fin; en un sentido débil o laxo, que es el del lenguaje corriente, el bien puede designar también un bien instrumental o inferior al fin de la vida. Hay un pasaje de PLUT., *Contr.* que pudiera abonar esta explicación de Babut: la ocasional tolerancia que parece mostrar Crisipo al uso de los términos del lenguaje corriente (bueno/malo) para designar las cosas indiferentes, siempre que no se confundan los significados (cf. 1048A). A mi parecer, por encima de tales matices terminológicos, la hipotética identificación del placer con un bien instrumental no se produce nunca en Crisipo (cf. PLUT., *Contr.*, n. 83); en cuanto a la valoración de la ciencia, es preciso tener en cuenta que era ya problemática en el estoicismo y que Plutarco bien podría haber aprovechado la

polémica entre Hérilo y Crisipo para atribuir a éste último la doctrina del primero.

[206](#) Plutarco enlaza la teoría de los dos tipos de bienes con una supuesta doctrina de dos tipos de males que habría defendido Crisipo en algún pasaje (cf. *infra*, n. 207) y que sería totalmente contradictoria con la doctrina estoica de la equivalencia de todos los males, reverso necesario de la equivalencia de todos los bienes (cf. *supra*, n. 185).

[207](#) Para las distintas interpretaciones de esta afirmación de Crisipo, que podrían reposar en la distinción estoica entre males del alma propiamente dichos (esto es, pasiones) y efectos derivados de esos males (cf. *SVF*, III 95; DIÓG. LAERC., VII 95) o quizá enmascarar un uso laxo de la terminología de las pasiones, cf. BABUT, *Commentaire...*, pág. 224, n. 345.

[208](#) Sobre las apreciaciones que Plutarco extrae de esta obra de Crisipo en PLUT., *Contr.*, cf. 1040A-B y n. 108.

[209](#) Es ésta precisamente la acusación que CICERÓN dirige a los estoicos en *Del supr. bien y del supr. mal* IV 39 = *SVF*, III 132: en la práctica, la ética estoica propone dos fines, uno de los cuales apunta hacia las cosas que son dignas de aceptación (*ut alia sumamus*), el otro hacia las que son dignas de elección (*alia expetamus*). Al dejar fuera de la esfera moral las cosas conformes a la naturaleza, que pertenecen a la primera de las dos categorías y, en sí mismas, no contribuyen a la felicidad, los estoicos no son capaces de unificar ambos fines en uno solo. Ello contradice la noción común porque los propios estoicos definen el fin como «aquello en vista de lo cual se realizan todas las demás acciones, mientras que el fin no se realiza con vistas a ninguna otra cosa» (*SVF*, III 16, pág. 6, 7-8). Los propios estoicos se defendían de esta acusación insistiendo en la diferencia cualitativa entre lo que es digno de selección y lo que es digno de elección: cf. *Del supr. bien y del supr. mal* III 22 = *SVF*, III 18.

[210](#) Así evalúa Plutarco la doctrina estoica del fin o *télos* de la vida (cf. PLUT., *Contr.*, n. 9), que será sometida en este

capítulo a una crítica implacable: en realidad, esta acusación viene a desembocar en la anterior (en la práctica, los estoicos proponen dos fines), pero incrementa la gravedad de los cargos, puesto que el reproche de violentar la noción común de fin se funda en una denuncia de contradicción interna, que acaba por vaciar de significado la noción misma de fin.

²¹¹ Como ha mostrado INWOOD (*Ethics...*, págs. 219-223), en este capítulo Plutarco no falsea la terminología estoica cuando emplea esta expresión con un significado sinónimo de aquella que los estoicos utilizaban con asiduidad desde los orígenes de la escuela: la de ‘cosas conformes a la naturaleza’ (cf. *infra*, n. 26). Las ‘primeras cosas conformes a la naturaleza’, que antes de Plutarco están atestiguadas sólo en CICERÓN (*Del supr. bien y del supr. mal* III 20-23), hacen su aparición en el vocabulario estoico entre los sucesores de Crisipo, sobre todo en Diógenes de Babilonia y Antípatro de Tarso, forzados a dar una respuesta convincente a Caméades sobre el ambiguo estatuto de las cosas conformes a la naturaleza en el estoicismo: ¿cómo explicar, en efecto, que éstas, si bien no contribuyen a la felicidad, sí constituyen la materia sobre la que operan tanto los actos apropiados como las acciones rectas y, por tanto, son un referente constante de nuestra vida práctica, que se realiza mediante la selección de las cosas conformes a la naturaleza y el rechazo de las cosas contrarias a la naturaleza (cf. *supra*, notas 169-170)? Con la introducción del ordinal, pues, estos autores apuntaban no sólo a las primeras ventajas naturales que persigue la vida instintiva (como creen SANDBACH, *The Stoics...*, pág. 56 y LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, II, pág. 396), sino también a las ventajas naturales de muy variada índole (del cuerpo, exteriores, del alma) que *preceden y preparan* en el ser humano el pleno desarrollo de su naturaleza racional. Algunos textos abonan esta interpretación: cf. *infra*, 1071C, 1072C, donde se utiliza el sintagma ‘Tas cosas conformes a la naturaleza’ en idénticos contextos en que antes se había utilizado el de ‘Tas primeras cosas conformes a la naturaleza’; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 61.

[212](#) Ésta es la definición del fin de la vida que, con más o menos elementos añadidos, las fuentes atribuyen a Diógenes de Babilonia (*SVF*, III, pág. 219, 9-18). Si se compara esta fórmula con las precedentes, se puede comprobar el esfuerzo que hicieron los sucesores de Crisipo por incorporar a la definición del fin las cosas conformes a la naturaleza, aun sin arriesgarse a situarlas en el mismo nivel axiológico que la razón. En este sentido, la clave de la definición de Diógenes reside en que la ‘selección’ y ‘aceptación’ (en sentido técnico: cf. *supra*. 1068A y n. 148) de las cosas conformes a la naturaleza ha de ser racional (*eulógestos*) y es precisamente esa actividad de la razón en el uso de las ventajas naturales la que constituye el fin supremo.

[213](#) Plutarco combina con la fórmula de Diógenes la definición del fin elaborada por Antípatro de Tarso (cf. *SVF*, III, págs. 252, 37-253, 2), que, como piensan LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, págs. 408-408 (véase también LONG, «Carneades...», págs. 81-83), está presidida por la voluntad de preservar el esfuerzo y la intención moral del agente como definición auténtica del fin aun admitiendo que tal actividad se dirige a un objetivo externo, según había sostenido Caméades en su demoledor ataque a la definición de Diógenes.

[214](#) Éste es el principal reproche que Caméades dirigió a la definiciones del fin de la vida propuestas por Diógenes y Antípatro: en la práctica, el término de referencia de nuestras acciones es la obtención de las cosas conformes a la naturaleza; pero el fin es ajeno a él, pues reside en la selección racional de aquéllas, en los esfuerzos que dedicamos a su obtención, no en su obtención efectiva, que, según los estoicos, es indiferente con vistas a la felicidad. Cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* V 19-20; *Tusculanas* V 30, 84; *Lúc.* 131.

[215](#) Descartada la obtención de las cosas conformes a la naturaleza como fin de la selección que hacemos de ellas, es preciso postular otro fin distinto al que se refiera la selección de las ventajas naturales. Pero el fin, según los estoicos, no es

otro que la selección racional y prudente de las ventajas naturales. Esto es inadmisibile para Plutarco puesto que introduce una tautología en la definición del fin y subvierte la distinción conceptual entre ‘fin’ y ‘medio para obtener un fin’: la selección racional se convierte a la vez en medio y fin de nuestras acciones. Todos los ejemplos prácticos que Diadúmeno expone tras la breve intervención de su amigo (cf. *infra*, 1071B-E) están destinados a ilustrar esta confusión conceptual entre medio y fin, incompatible con la noción común de *télos*. Para LONG, «Carneades...», pág. 82, este argumento de Plutarco es falaz porque olvida que Antípatro, en respuesta a Caméades, reconoce la existencia de un objetivo exterior a la acción moral.

[216](#) Este sintagma refleja el léxico de Antípatro en su interpretación del valor axiológico de las cosas conformes a la naturaleza (cf. ESTOB., II 7, 7f, 1-10 = *SVF*, III 124 = *SVF*, III págs. 251, 32-252, 2). El ‘valor selectivo’ de éstas no es parangonable al valor supremo del Bien moral, que es elegible por sí mismo (*SVF*, III 125, 131, 208). Como se ve, las reflexiones de Diógenes y Antípatro sobre el fin de la vida no se apartan de la ortodoxia fijada por Crisipo, que ya había establecido que la naturaleza y la conformidad con la naturaleza son el ‘principio de los actos apropiados’ y la ‘materia de la virtud’: cf. *supra*, 1069E; CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 61.

[217](#) Para la comparación de la fórmula estoica del fin de la vida con un arquero que apunta a su objetivo, cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 6, 22. La fraseología («hacer todo lo que está en su mano») evidencia que este símil se utilizaba en la controversia que sobre el fin de la vida enfrentaba a Caméades y Antípatro de Tarso: para el primero, la imagen del arquero demuestra que el fin de apuntar a las cosas conformes a la naturaleza no es otro que su obtención (dar en la diana); para el segundo, apuntar no designa el fin de la vida (*télos*), sino el objetivo (*skopós*) material de nuestras acciones, mientras que el fin es la actividad racional desplegada en la selección y obtención de tales objetivos (es decir, disparar con destreza, sin que importe para la felicidad el éxito de la acción,

es decir, el hecho de dar o no en el blanco). Los estoicos se ceñían a la distinción terminológica entre ‘fin’ y ‘objetivo’ (cf. ESTOB., II 7, 6e, 1-12 = *SVF*, III 16) para tratar de eludir al razonamiento circular que les imputa Plutarco (confusión entre medios y fines); éste último, en cambio, niega que tal distinción evite a los estoicos enfrentarse al dilema, enunciado al comienzo del capítulo, de o bien proponer dos fines o bien proponer un fin pero referir las acciones a un objetivo distinto: cf. *supra* 1070F-1071A, donde es negada implícitamente la distinción estoica entre ‘fin’ y ‘objetivo’.

[218](#) La comparación de la salud del cuerpo (medicina) con la salud del alma (prudencia) fue seguramente utilizada por Carnéades contra los estoicos: cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* V 16. Pero éstos se defendían alegando que el arte de la sabiduría no es asimilable al de la medicina o el gobierno, porque en el primero el fin buscado se halla en el interior de sí mismo, no fuera, mientras que los segundos siempre apuntan a un fin exterior (la salud del cuerpo y de las ciudades, respectivamente): cf. CIC., *Del supr. bien y del supr. mal* III 24-25 y 32.

[219](#) Frag. 464 KOCK, de una comedia anónima.

[220](#) No se trata de una cita, sino de palabras imaginarias que Plutarco pone en boca de los estoicos, trasladando a la vida práctica la confusión de medios y fines que en su opinión introduce la fórmula del *télos* propugnada por Antípatro de Tarso: cf. *supra*, 1071B-C, donde la misma formulación tautológica se aplica al ejemplo del arquero.

[221](#) Al eléboro se le atribuía en la Antigüedad griega la propiedad de curar la demencia: cf. MENANDRO, frag. 63 KÖRTE-THIERFELDER.

[222](#) Se trata, como hemos visto anteriormente (cf. *supra*, 1076A y n. 212), del argumento principal de Diógenes de Babilonia para defender su noción del fin de la vida, puesto ahora en boca de un interlocutor imaginario.

[223](#) Porque tales cosas son indiferentes para los estoicos. Según el razonamiento de Plutarco, sólo si el objeto de

nuestros deseos es bueno y valioso es nuestro deseo racional y prudente. De otro modo, la selección no obedecería a ningún criterio seguro en virtud del cual debiéramos apuntar hacia unos objetivos de nuestras acciones o hacia otros: cf. *SVF*, III 193-194. Los estoicos responderían que la conformidad con la naturaleza, en los distintos niveles en que ésta se despliega en la experiencia vital del ser humano (extramoral y moral), es siempre un criterio firme y sólido de la selección racional: véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, pág. 407.

[224](#) Sobre Aristón de Quíos y su doctrina del fin de la vida, cf. PLUT., *Contr.* 1048A y n. 28.

[225](#) Cf. *supra*, 1069C y n. 168, 1069F y n. 180.

[226](#) Cf. *supra*, 1066E-F.

[227](#) La identificación del bien con la prudencia, introducida por Diadúmeno sin más explicaciones, es respetuosa con el pensamiento estoico: se deduce fácilmente de la identificación crispea de la prudencia con la felicidad (cf. PLUT., *Contr.* 1046E), así como de la del bien con la virtud (cf. *SVF*, III 658 [pág. 165, 20-21]; PLUT., *Contr.* 1034C-D y n. 26). Así entendida, la prudencia se aproxima más al significado genérico de 'sabiduría práctica' (como en Aristóteles) que al que tiene como una de las cuatro virtudes cardinales: véase TSEKOURAKIS, *Studies...*, pág. 47.

[228](#) Cf. *supra*, 1066D.

[229](#) Este refrán, que reivindica para los corintios la paternidad de Zeus sin aportar ninguna demostración objetiva, se aplicaba usualmente a la repetición vacua y pesada de una historia o doctrina cualquiera: cf. PÍND., *Nemea* 7, 105; PLAT., *Eutidemo* 292e.

[230](#) Se trata de otro proverbio, con el que se ridiculizaban los movimientos y gestos repetidos hasta la saciedad: cf. PLATÓN CÓMICO, frag. 1 KASSKL-AUSTIN.

[231](#) Esta primera parte del capítulo denuncia la circularidad tautológica en que quedan apresados los conceptos estoicos de ‘prudencia’ y ‘bien’ (para un mismo planteamiento de la cuestión, cf. SEXTO EMEÍR., *Contra los prof* XI 185-186), así como la contradicción interna de Crisipo al acusar a Aristón de un defecto doctrinal al que tampoco él puede escapar. En realidad, esta sección está orgánicamente relacionada con el tema del capítulo anterior y sirve de transición a la segunda parte de la crítica plutarquea de la noción de fin, al ilustrar en la teoría del bien supremo la injustificable circularidad que los estoicos introducen en la doctrina del *télos* (cf. *infra*, 1072C-F). Por otro lado, tales reproches de argumentación circular son asimilables a los que ha lanzado Plutarco en el capítulo anterior contra Antípatro, inspirándose en Carnéades: cf. *supra*, 1071B-C y n. 217, n. 218.

[232](#) En el resto del capítulo, Plutarco se entregará a una reducción al absurdo de la doctrina del fin que las fuentes atribuyen a Diógenes de Babilonia. Para ello, utilizará dos estrategias: primero, negará la racionalidad de cualquier selección que tiene como punto de mira objetos que los propios estoicos consideraban indiferentes; en segundo lugar, aun aceptando sus presupuestos, denunciará la circularidad intrínseca de la doctrina estoica del fin de la vida (cf. *infra*, n. 235). Con todo, no debe olvidarse que Plutarco no distinguía esta fórmula del fin de la de Antípatro, ya que consideraba una y otra como expresiones complementarias de una misma doctrina (cf. *supra*, 1071A y n. 213). Esto podría ayudar a resolver la aparente incoherencia de la declaración final del capítulo, cuando Plutarco se refiere a Antípatro como portavoz de esta doctrina del fin (pese a que la crítica de la teoría antipatrea ha sido llevada a cabo en la segunda parte del capítulo anterior: cf. *supra*, 1071C-E y n. 217). Para una explicación de todo esto, cf. *infra*, n. 238.

[233](#) Cf. *supra*, 1071E y n. 223.

[234](#) Esto quiere decir que, en el estoicismo, la actividad selectiva no tiene tanto que ver con decisiones ocasionales del

sabio como con su estado habitual de racionalidad, que lo conduce de forma natural a las selecciones apropiadas de las cosas conformes a la naturaleza: cf. *SVF*, III 203 ('síntoma'), 512 ('hábito').

[235](#) Incluso en el caso de que, contra toda lógica, se aceptara la definición estoica del fin de la vida, ésta no nos conduciría más que a una tautología estéril y absurda. El diálogo final entre Diadúmeno y su discípulo tiene como finalidad hacer lo más clara posible la demostración de ese argumento circular.

[236](#) Cf. *supra*, 1072C.

[237](#) Seleccionar las cosas conformes a la naturaleza con vistas al fin moral es una alternativa que no tiene sentido para los estoicos. Ellos habrían dicho que las cosas conformes a la naturaleza, al no tener ninguna parte en nuestra felicidad, son seleccionadas tan sólo con vistas a llevar un curso de vida natural, que culminaría —pero no se confundiría con ella— en la conformidad con la Naturaleza Universal. Cf. *SVF*, III 126 (pág. 30, 29-31), 136 (pág. 33, 1-2), 140 (pág. 24, 23-25), 145 (pág. 35, 19-20).

[238](#) Una interpretación sugestiva de estas palabras de Diadúmeno ha sido ensayada por BABUT (*Commentaire...*, págs. 243-244, n. 397; aquí se recoge también la polémica de los comentaristas en tomo a esta controvertida cuestión), para quien la atribución a Antípatro de la doctrina expuesta en este capítulo no responde a una opinión compartida por Diadúmeno (pues en el capítulo anterior, no ha distinguido deliberadamente las definiciones del fin de Diógenes y Antípatro), sino que en realidad prepara el desarrollo inicial del capítulo siguiente, en un contraste muy del gusto de la retórica plutarquea. Por otro lado. Plutarco prefiere no ignorar el hecho histórico de la intensa disputa dialéctica que mantuvieron Carnéades y Antípatro en tomo a este y otros temas: cf. PLUT., *Sobre la charlatanería* 514 D = *SVF*, III pág. 244, 14-18 (= ANTÍPATRO, frag. 5).

[239](#) Los testimonios principales sobre la doctrina estoica del amor están reunidos en *SVF*, III 716-722. El amor estoico es un sentimiento de amistad que prende en el alma del sabio cuando discierne por el aspecto físico de un joven un destello de la belleza y, por ende, una natural predisposición hacia la virtud. El afecto y la compañía recíprocos, que excluye cualquier tipo de relación pasional y/o física entre el sabio y el joven, convierte en un recorrido amable la empinada senda de la excelencia moral. Para Diadúmeno, la paradoja estaba servida: si los jóvenes, que son el único objeto del amor estoico, no han adquirido todavía belleza y sabiduría, ¿cómo es posible que enciendan la llama del amor en el hombre sabio y que, en cambio, la extingan una vez que se toman virtuosos y bellos? La respuesta de los estoicos a la primera pregunta la da más abajo el interlocutor de Diadúmeno: en los jóvenes bien dispuestos hacia la virtud anida un reflejo de esa belleza que el trato asiduo con los sabios les hará alcanzar. En cuanto a la segunda cuestión, los estoicos entendían que el sabio, al ser perfecto, no necesita de ninguna pedagogía amorosa. Cuando el necio ha alcanzado la virtud, pasa a relacionarse naturalmente con los restantes sabios por medio de la amistad, en un nuevo estadio (el de la moralidad) que trasciende la relación amorosa (cf. *SVF*, III 630-631).

[240](#) Cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 663D. En *Los estoicos dicen más disparates que los poetas* 1058A, Plutarco compara a los sabios estoicos enamorados de jóvenes feos y vulgares con los escarabajos que dan la espalda al aceite perfumado y persiguen los malos olores.

[241](#) El concepto de ‘reflejo’ (*émphasis*) o destello de la belleza es parte esencial de las definiciones canónicas del amor estoico: cf. *SVF*, III 650 (pág. 164, 2); 652 (pág. 164, 10-11); 716 (pág. 180, 18); 717 (pág. 180, 34-35); 721 (pág. 181, 23-24); 722 (pág. 181, 29).

[242](#) La doctrina estoica del amor presupone la convicción de que el carácter y la índole moral de cualquier ser humano tienen un reflejo instantáneo en su aspecto exterior. Esta idea está ya presente en Zenón y Cleantes (cf. DIÓG. LAERC., VII

173 = *SVF*, I 204 y 618) y es perfectamente concorde con la teoría estoica de que las virtudes y los vicios son aprehensibles por los sentidos: cf. PLUT., *Contr.*, n. 148.

[243](#) Para la idea del amor como ‘caza’ (*thēra*) o búsqueda de jóvenes naturalmente aptos para la virtud, cf. *SVF*, III 630 (pág. 160, 40-161, 1); 717 (pág. 180, 30-31). Resonancias de esta terminología estoica se encuentran en la defensa del amor homosexual que hace Protógenes en el diálogo plutarqueo *Sobre el amor* (751A).

[244](#) La visión de un destello de la belleza en el aspecto físico del joven incita al sabio a hacer amigos en quienes sembrar la virtud: es el concepto de *philopoia*, que la mayoría de los testimonios sobre el amor estoico (cf. *supra*, n. 241) coinciden en vaciar de toda connotación pasional.

[245](#) *Odisea* I 366 y XVIII 213.

[246](#) *Ilíada* XIV 315-316.

[247](#) EUR., *Andrómaca* 448. Cf. PLUT., *Sobre la malevolencia de Heródoto* 863E; *Sobre la imposibilidad de vivir placenteramente según Epicuro* 1102C.

[248](#) Es decir, consiguen mantener en pie el edificio de la filosofía estoica, fundado en la experiencia común, contra los ataques dialécticos de sus oponentes filosóficos, en especial los seguidores de la Academia: cf. PLUT., *Contr.* 1036D-E; EPICT., *Disertaciones* I 27, 20.

[249](#) Según la teoría estoica de la ‘apropiación’ (cf. PLUT., *Contr.* notas 75-77), el proceso evolutivo de la personalidad humana, que se inaugura con los primeros impulsos naturales del niño (búsqueda de alimento, cobijo, etc.), culmina en el sabio con la plena posesión de la razón, cuando los impulsos son reconducidos hacia otros objetos (‘las virtudes integrantes del bien moral), que hasta entonces habían estado en un segundo plano pero que ahora reclaman toda su atención, hasta el punto de que las ventajas naturales de que antes había disfrutado (las cosas conformes a la naturaleza’: en el texto, «las restantes cosas») se vuelven indiferentes para la felicidad.

A partir de ese momento, la razón deviene «artífice del impulso» (DIÓG. LAERC., VII 86 = *SVF*, III 178 [pág. 43, 18-20]). Esto no quiere decir que la razón someta el impulso, puesto que los estoicos no distinguían en el alma humana una parte racional y otra irracional, sino que el impulso, hasta entonces acompasado a las necesidades biológicas de la naturaleza humana, ahora responde a los estímulos superiores que en ella genera la práctica de la virtud.

[250](#) Según los estoicos, las nociones y prenociones, que tienen su origen en las percepciones sensibles y cristalizan en el poso de la experiencia común, proporcionan criterios de verdad firmes y sólidos para el conocimiento humano (cf. ALEJ. AFROD., *Sobre la mezcla* 3, pág. 217, 3-4 BRUNS = *SVF*, II 473 [pág. 154, 29-30]). La dialéctica, como ciencia de las cosas verdaderas y falsas y de las que no son ni verdaderas ni falsas (cf. *SVF*, II 122-123), interpreta (y protege de ataques externos) esas reglas y criterios garantizados por la experiencia común, a fin de discernir lo verdadero de lo falso (cf. EPICT., *Disertaciones* II 20, 21; DIÓG. LAERC., VII 42): por eso decían los estoicos, según la aguda interpretación de BABUT (*Commentaire...*, págs. 253-254, n. 419), que la experiencia común es el filtro de la dialéctica.

[251](#) Según la mayoría de los estudiosos, habría aquí una alusión soterrada a un tratado de Plutarco no conservado pero cuyo título figura en el llamado *Catálogo de Lamprias* (núm. 78): *Sobre la experiencia común, contra los estoicos*. No es casualidad, como observa BABUT (*Commentaire...*, págs. 254-255, n. 420), que Plutarco haya dejado para mejor ocasión el examen de la experiencia común en la dialéctica estoica — esto es, el núcleo de su epistemología— y haya preferido acometer el análisis de los postulados físicos de la escuela. En efecto, la crítica de la dialéctica estoica habría conducido inexorablemente a la disolución de la mayoría de las nociones y prenociones que sostienen el edificio de la experiencia común, pues aquéllas son para Diadúmeno tan inconsistentes como las percepciones sensoriales en las que se fundan, según ha puesto de manifiesto en el símil del oído enfermo. Un plan semejante se salía de los límites que los dos interlocutores del

diálogo se habían impuesto a sí mismos (cf. *supra*, 1059F): constatar la incoherencia de las tesis principales de los estoicos con las nociones comunes que ellos mismos preconizaban.

[252](#) Por encima de la clase del ser y la existencia (*tō ón*), los estoicos situaron un género supremo, que llamaron ‘algo’ (*ti*): cf. *SVF*, II 329, 331-334. Éste a su vez se bifurca en los cuerpos, a quienes se atribuye existencia real, y los incorpóreos, carentes de existencia efectiva pero no por ello menos ‘subsistentes’: lo expresable (*lektón*), el vacío (*kenón*), el lugar (*topos*) y el tiempo (*chrónos*). Además de la objeción de Plutarco, que no se desarrolla aquí y no está reñida con un juicio relativamente favorable del materialismo estoico en comparación con el de los epicúreos (cf. *C. Col.* 1116B-C, donde nuestro autor se apoya en estos géneros ontológicos de los estoicos para reprochar a Colotes haber interpretado mal los diversos grados del ser en el pensamiento platónico), otros autores ensayaron críticas de cierto calado a la noción de ‘algo’ como género situado más allá del ser: cf. ALEJ. AFROD., *Comentario a los ‘Tópicos’ de Aristóteles*, pág. 301, 19-25 WALLIES = *SVF*, II 329; PLOTINO, *Enéadas* VI 1, 25 = *SVF*, II 371).

[253](#) Para la distinción estoica entre el Todo (*tó pân*) y el Universo o conjunto de los seres (*tó hólon*), que es lo mismo que el mundo (*kósmos*), cf. PLUT., *Contr.*, n. 363.

[254](#) Acerca de las sutiles diferencias semánticas entre los conceptos estoicos de vacío, lugar y espacio, que serán manejados por Plutarco en algunos de los argumentos sucesivos, cf. PLUT., *Contr.*, n. 365.

[255](#) Esta afirmación no está atestiguada más que en este pasaje de Plutarco, lo que, en opinión de BABUT (*Commentaire...*, págs. 257-258, n. 427), arroja serias dudas acerca de que refleje una auténtica doctrina estoica (como cree VON ARNIM: cf. *SVF*, II 525 [pág. 167, 22-23]). Podría tratarse, en efecto, de una inferencia unilateral que Plutarco pone en boca de Diadúmeno para dar fuerza a las conclusiones absurdas y paradójicas que son extraídas a lo largo de este capítulo. Pero, puesto que el Todo es el Universo (corpóreo) y

el vacío (incorpóreo), los estoicos habrían tenido idénticos motivos para defender tanto la proposición que les atribuye Plutarco (el Todo no es ni un cuerpo ni un incorpóreo) como su contraria (el Todo es tanto un cuerpo como un incorpóreo). Si se aterra a la primera de ellas es porque sólo ésta (en realidad, únicamente su primer miembro) le conduce directamente a la identificación, absurda y paradójica, del Todo y la Nada (cf., *infra*. 1074C-D). Para otras posibles interpretaciones del concepto de Todo y su estatuto ortológico, véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., pág. 410, n. 149.

[256](#) Cf. *SVF*, II 319, 320, 329.

[257](#) Se trata de una idea que explotaron los estoicos a partir del testimonio de PLAT., *Sofista* 247d8-e3 y de ARISTÓT., *Tópicos* 139a4-8 y 146a22-23. Aunque en estos autores tal premisa servía a otros fines, los estoicos hicieron de ella el fundamento de su concepción mal llamada ‘materialista’ de la realidad (de hecho, sería más correcto hablar de «corporealismo», como hace HAHM, *The origins...*, cap. 3, dado que los estoicos, lejos de identificar las nociones de ‘materia’ y ‘cuerpo’, consideraban la primera como sustancia primordial no cualificada y veían en el segundo un compuesto irreversible: no sólo materia, sino materia penetrada por el principio activo de la Razón [Lógos]).

[258](#) Cf. *supra*, n. 254.

[259](#) El movimiento es, en efecto, el ‘cambio de lugar’ o el ‘cambio de un lugar a otro lugar’ realizado por un cuerpo: cf. *SVF*, II 492 y 496. Sobre los conceptos de ‘lugar’ y ‘espacio’ usados simultáneamente por Plutarco, cf. PLUT., *Contr.* 1054C y n. 365.

[260](#) El peso y la ligereza de los cuerpos vienen determinados por el movimiento centrípeto originario común a todos ellos y por el mayor o menor contrapeso que ejerce la tendencia natural de cada uno de los elementos a moverse hacia arriba (fuego y aire) o hacia abajo (agua y tierra). Cf. PLUT., *Contr.* 1053E y n. 354, 1054A-B.

[261](#) Además del movimiento espontáneo de los cuerpos aquí examinado por Plutarco (y que es común a seres animados e inanimados), los estoicos distinguían otros tipos de movimiento espontáneo, específicos de los animales y de los seres racionales: cf. ORÍGENES, *Sobre el discurso* VI 1, 11-20 = *SVF*, II 989 (pág. 289, 1-9).

[262](#) Pese al escándalo de Plutarco, que forma parte de la retórica convencional en estos tratados polémicos (cf., *infra*, 1075 C-D), las supuestas partes corporales del Todo incorpóreo no son partes del Todo, sino del Universo corpóreo. La noción de parte es totalmente extraña al concepto estoico de Todo, por cuanto éste se resiste por principio a cualquier intento de categorización. Plutarco explota a su favor la oposición que existe en el lenguaje corriente entre la noción de ‘todo’ y de ‘parte’, sin tener en cuenta el significado técnico de estos términos en la doctrina estoica.

[263](#) Una vez más, como ocurría *supra* (cf. n. 255), Diadúmeno extrae de un dogma estoico una conclusión abusiva: si el mundo (*kósmos*) es, para los estoicos, un ser vivo animado y racional (cf. *SVF*, I 110-114 y II 633-635 y 638) y el Todo está formado por el mundo y el vacío (incorpóreo éste y, por ende, inanimado), el Todo no es ni inanimado ni animado. Pero, como hemos visto en la nota anterior, para los estoicos carecía de sentido atribuir ningún tipo de predicación a la idea inasible del Todo.

[264](#) De nuevo Plutarco, para desacreditar el concepto estoico del Todo, superpone en un mismo plano el significado más o menos corriente y el significado técnico de esta palabra: en efecto, la idea de ‘todo’ denota en la lengua griega una realidad completa, acabada y definida, mientras que el Todo de los estoicos, según la interpretación de Plutarco, no es ni incompleto ni completo. En realidad, como viene siendo su práctica habitual, Plutarco atribuye al Todo la infinitud e indefinición que los estoicos predicaban de uno de sus constituyentes, el vacío.

[265](#) Acto seguido, el mismo procedimiento descrito en la nota anterior se aplica a otro de los atributos que pertenecen

por derecho propio a la noción corriente de ‘todo’: el orden, inseparable de su determinación y finitud. En esta ocasión, por lo demás. Plutarco se apoya en la distinción estoica entre ‘Todo’ y ‘Universo’ o ‘conjunto’ (cf. *supra*, n. 253) y a la estructura ordenada de éste contrapone unilateralmente una desestructuración del Todo, rasgo éste únicamente aplicable al vacío.

[266](#) La inseparabilidad de los conceptos de causa y acción era un postulado básico de los estoicos: cf. *SVF*, II 346-347. Para Plutarco, el Todo no actúa porque, como ha quedado dicho al comienzo del capítulo (cf. *supra*, 1073E), el Todo no es ni corpóreo ni incorpóreo.

[267](#) Tras haber analizado más arriba dos de los cuatro incorpóreos estoicos (el vacío y el lugar). Plutarco se refiere de pasada a los dos restantes: el tiempo y lo expresable, este último mencionado no directamente, sino por medio de cuatro tipos de enunciados (predicado, proposición, condicional y conjuntiva). En la lógica estoica, el predicado es aquel enunciado ‘elíptico’ (pues puede carecer de sujeto expreso) que dice algo de una realidad dada (precisamente, el sujeto): cf. *SVF*, II 183-184. Para el concepto de proposición, sus clases y la definición de conjuntiva, cf. PLUT., *Contr.*, n. 226. Sobre la condicional, una proposición compuesta articulada en tomo a la conectiva hipotética ‘si’, cf. MATES, *Lógica...*, págs. 62-63.

[268](#) Según Plutarco, las proposiciones son o verdaderas o falsas y, en ese sentido, son aprehensibles como tales por el entendimiento humano: cf. PLUT., *Contra Colotes* 1116B; *Cuestiones platónicas* 1009C. Sin embargo, el reproche de nuestro autor olvida aquí la distinción estoica entre ‘lo verdadero’ (*tó alēthés*) y la ‘verdad’ (*hē alētheia*), según la cual lo verdadero, en la medida en que es una proposición, pertenece al ámbito de lo expresable y, por ende, es incorpóreo e irreal, mientras que la verdad es un conocimiento aprehendido por la mente humana, es decir, un estado del principio rector y, en cuanto tal, una entidad corpórea y real: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra losprof.* VII 38-39 = *SVF*, II 132 (pág. 42, 18-26).

[269](#) Frag. 21a, 2 KERN = frag. B6 DIEIS-KRANZ. Cf. PLUT., *Sobre la desaparición de los oráculos* 436D.

[270](#) No era infrecuente que los estoicos se apropiasen de versos atribuidos a Museo u Orfeo, para dar de ellos una interpretación alegórica concorde con sus doctrinas: cf. *SVF*, II 1077 (pág. 316, 11-15), 1078. En este caso, el verso citado por Plutarco abonaría la tesis estoica de la preeminencia de Zeus sobre los restantes dioses: cf. PLUT., *Contr.* 1050A-B; *Sobre la cara visible de la luna* 926 D = *SVF*, II 1045.

[271](#) SÓFOCLES, *Antígona* 456-457. Cf. PLUT., *Charlas de sobremesa* 731C.

[272](#) La defensa de los usos y creencias ancestrales de los griegos en materia religiosa es uno de los temas preferidos de Plutarco en su crítica a la teología estoica: cf. PLUT., *Sobre el amor* 756 B. Se trata, por lo demás, de un motivo recurrente de la religiosidad platónica, que prefiere aferrarse a los cultos e instituciones religiosas consagrados por la tradición en lugar de aventurar afirmaciones dogmáticas acerca de los dioses: cf. PLAT., *República* 427b-c; *Epínomis* 985d-e.

[273](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1051E-F, con las citas literales del estoico Antípatro de Tarso alineándose a favor de la naturaleza imperecedera de la Divinidad. En otros opúsculos, sin embargo. Plutarco hace referencia a una distinción similar entre dioses imperecederos y perecederos, sin que ello suscite de su parte ninguna reacción crítica: cf. *Isis y Osiris* 359C; *Des. orac.* 420A.

[274](#) *Odisea* VI 46. Cf. PLUT., *Como debe el joven escuchar la poesía* 20E.

[275](#) *Ilíada* V 442.

[276](#) PÍND., frag. 143 SNELL-MAEILLER. Cf. PLUT., *Sobre la superstición* 167F; *Sobre el Amor* 763C.

[277](#) Cf. CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* 1 62. Es una idea que choca con la creencia en la universalidad de las creencias religiosas, compartida por Platón (cf. *Leyes* 886a),

Aristóteles (*Acerca del cielo* 270b5-9), estoicos y epicúreos (cf. PLUT., *Contr.*, n. 316), pero que, en ámbito académico, solía impugnarse con algunos ejemplos, ciertamente poco numerosos, de pueblos manifiestamente ateos (véanse los pasajes citados por BABUT, *Commentaire...*, págs. 267-268, n. 462).

[278](#) Además del pasaje citado en n. 273, cf. EPICURO, *Epístola a Meneceo* 123; CIC., *Natur.* I 45; SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* IX 33 y 44.

[279](#) De estos tres intelectuales, Diágoras de Melos, que residió en Atenas en el último cuarto del s. v a. C., y Teodoro de Cirene, discípulo del cirenaico Aristipo entre 317-306 a. C., pasan sin duda por ser pensadores ateos en nuestras fuentes (cf. CIC., *Natur.* I 2; I 63; I 117), mientras que Hipón, un físico materialista del s. v a. C. menospreciado por Aristóteles (*Metafísica* I, 984a3-5), fue asimilado a la corriente atea por doxógrafos tardíos (Simplicio, Eliano, Amobio, etc.).

[280](#) La multiplicidad de los dioses es en el estoicismo una pluralidad de manifestaciones de la única sustancia divina (Zeus o el fuego), que se extiende por todos los elementos y, de acuerdo con sus distintas actividades, recibe diversas advocaciones: cf. *SVF*, II 1021, 1070, 1076, 1077, 1079; PLUT., *Isis y Osiris* 367 C = *SVF*, II 1093.

[281](#) Ello ocurre cuando tiene lugar la conflagración universal: cf. PLUT., *Contr.* 1051F-1052A, 1052B-C y n. 324; *La des. de los orac.* 420A (= *SVF*, II 1049d), 426B.

[282](#) En ambos casos (es decir, tanto si Zeus es agente de destrucción de los restantes dioses, que son absorbidos por aquél, como si es víctima de destrucción al trocarse de Zeus-mundo en Zeus-alma del mundo), Zeus se transforma y hace uso de la nutrición, lo que a juicio de Plutarco contraviene la idea, para él muy querida, de la inmutabilidad y plena autarquía de Dios (cf. PLAT., *República* 380d-383c). Para los estoicos, en cambio, Zeus o el mundo es perfectamente susceptible de transformación (cf. *SVF*, II 1009 [pág. 299, 12-13], 1053), sin que estas metamorfosis supongan un cambio de

individualidad cualificada (cf., *infra*, 1077D-E y n. 319); asimismo, es completamente autosuficiente porque su alimento se encuentra dentro de sí: cf. PLUT., *Contr.* 1052B-D y n. 329.

[283](#) Para esta imagen, que probablemente utilizaron tanto los estoicos como sus adversarios con fines opuestos, cf. DIÓN DE PRUSA, XXXVI 53=*SVF*, II 602 (pág. 185, 31-32).

[284](#) Sobre las distinciones terminológicas mediante las cuales los estoicos oponían seres perecederos (los dioses astrales) a seres mortales (los hombres), cf. PLUT., *Contr.* 1052C y n. 332. Como bien ha visto BABUT (*Commentaire...*, pág. 274, n. 477), caso de haber elegido entre ambos términos del dilema, los estoicos se habrían decantado por el segundo, ya que los dioses, tal como ellos los concebían, son indiferentes a la antítesis mortal-inmortal: pues ni el alma de los dioses se separa de su cuerpo (mortalidad) ni ambos se mantienen por siempre unidos (inmortalidad), sino que se reabsorben periódicamente en el alma del mundo.

[285](#) Cleantes hizo del Sol el principio rector del mundo, que en la conflagración consume en sí mismo a todos los cuerpos del Universo: cf. *SVF*, II 499a-c. La idea de la colaboración de los dioses astrales en su propia destrucción (en realidad, su absorción en el Sol), no está atestiguada más que en este pasaje, pero debió de ser uno de los ejes esenciales de la cosmología de Cleantes. Aunque en un plano general, esta noción de simpatía y colaboración de todos los seres con el principio rector está presente también en DIÓN DE PRUSA, XXXVI 22 y 57.

[286](#) Sobre el enconado debate que estoicos y epicúreos mantuvieron en torno a la Providencia, cf. PLUT., *Contr.* 1051D-E y n. 316.

[287](#) Para los estoicos, la Providencia es inseparable de la naturaleza y la voluntad de Dios: cf. *SVF*, II 933 (pág. 268, 13), 1118 (pág. 324, 19-28).

[288](#) La fe de Plutarco en la Providencia divina es uno de los principios más sólidos de su teodicea: cf. *Sobre los oráculos*

de la Pitia 402E; *Des. orac.* 435D-E; *Vid. plac. Epic.* 1102D-E.

[289](#) Cf. *supra*, n. 107. Para una crítica implícita de la idea estoica de que los dioses son dispensadores de cosas indiferentes, cf. PS.-PLUT., *Sobre la vida y la poesía de Homero* 2, 137, 1639-1642 KINDSTRAND.

[290](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1048D y n. 248.

[291](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1048C y PS.-PLUT., *El banquete de los Siete Sabios* 158D-E.

[292](#) Es evidente que Plutarco sustituye aquí la noción común de Dios que los estoicos preconizaban (y que, entre otros atributos, englobaba la felicidad y, lo que es lo mismo, la virtud: cf. *supra*, 1075E y PLUT., *Contr.* 1051F), por la noción corriente que la mayoría de los hombres tienen sobre Dios, como un ser infinitamente superior tanto en virtud como en felicidad.

[293](#) Era convencional el uso de este nombre propio para designar a un individuo cualquiera en los ejemplos de moral práctica comentados por los estoicos: cf. *supra*, 1061C y n. 45.

[294](#) Lejos de reconocer la inmensa distancia que separa a los seres humanos de los divinos, los estoicos estaban convencidos de la estrecha intimidad que une a los sabios con los dioses, hasta el punto de no admitir diferencias cualitativas entre la virtud y la felicidad de unos y otros (pues ambos representan el *maximum* de excelencia concebible en los seres racionales): cf. PLUT., *Contr.* 1038C-D y n. 82, 1048D-E y n. 249.

[295](#) Cf. *supra*, 1068F-1069A y n. 161.

[296](#) Cf. *SVF*, III 54c, 248 y 764.

[297](#) Un recordatorio implícito de la teoría estoica del suicidio razonable del sabio, cuya crítica ha sido desarrollada en el capítulo 11 de este tratado. Cf. también *supra*, n. 172.

[298](#) Cf. *supra* 1066A-B; PLUT., *Contr.* 1048E y n. 250, n. 256.

[299](#) Cf. *SVF*, I 98 (pág. 27, 21-23); I 548 = II 1150

[300](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1048F-1049A. Al volver sobre el tema de la Providencia, Plutarco quiere poner de relieve que la figura del sabio estoico es problemática tanto si existe (porque entonces queda equiparada a la Divinidad) como si no existe (porque entonces se quiebra el plan Providencial de Zeus).

[301](#) Sobre el uso, habitual en Plutarco, de los epítetos cultuales de los dioses para desacreditar la teología estoica, cf. *supra*. n. 274.

[302](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1048E-F y n. 257.

[303](#) MEN., frag. 786 KÖRTE-THIERFELDER.

[304](#) Acerca de la doctrina estoica de los principios (activo y pasivo) de la realidad, cf. *infra*, 1085B-C y 1085E-1086A; PLUT., *Contr.* 1054A-B y notas 360-361; *Isis y Osiris* 369A; *SVF*, II 299-328.

[305](#) En *Sobre la generación del alma en el «Timeo»* 1015A-B, PLUTARCO desgrana este mismo dilema para reforzar su personal interpretación del controvertido pasaje de PLAT., *Timeo* 35a-b: si el mal no se ha generado a partir del Ser (pues ni el Demiurgo, en su bondad, puede ser responsable de él ni la materia no cualificada, simple receptáculo pasivo), ha de haber un principio cósmico autosuficiente que haya generado el mal en el mundo. Sin embargo, mientras que allí los estoicos eran acusados de caer en la primera parte del dilema (poner la causa del mal en el no ser), aquí se les reprocha dar pábulo a la segunda: el responsable del mal es Dios o el principio activo de la realidad. Los estoicos, de hecho, rechazaban ambos términos del dilema: el primero, porque negaban la existencia tneausada (cf. PLUT., *Contr.* 1045B-C y n. 189); el segundo, porque la voluntad de bien es inseparable de la Divinidad (cf. PLUT., *Contr.* 1049D-E y n. 275).

[306](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1050C-D (= *SVF*. II 937b) y 1056C (= *SVF*, II 937d).

[307](#) Fragmento anónimo, sólo atestiguado en este pasaje, de una tragedia (frag. 417 NAUCK) o quizá perteneciente a una comedia (frag. 743 KASSEL-AUSTIN; cf. ARISTÓF., *La Asamblea de las mujeres* 1053, 1070).

[308](#) La metáfora de la cosmópolis estoica, que servía para reforzar los lazos de unión entre todos los seres racionales (hombres y dioses), subordinados al gobierno supremo de Zeus, quedaría totalmente desacreditada si, como quiere Plutarco, la hipótesis de una ‘anarquía cósmica’ es la única explicación más o menos viable del origen del mal en el mundo desde la perspectiva estoica. Para otros ejemplos significativos de esta metáfora, que proporcionan la imagen de un Estado cósmico bien gobernado donde cada ciudadano (los astros del cielo) tiene una función precisa, cf. MANÍLIO, V 734-745 y FILÓN ALEJ., *Sobre las leyes especiales* I, 13-14. En PLUT., *Sobre el exilio* 601 A, la figura de la cosmópolis es adaptada a la visión platonizante del autor, según la cual la jerarquía de cargos y honores, correspondientes a los distintos cuerpos celestes, está, en última instancia, supeditada al único rey y señor del Universo, Dios, que —dice Plutarco parafraseando un conocido pasaje de las *Leyes* de PLATÓN— comprende en sí el principio, medio y fin de todo y según naturaleza cumple su recorrido circular.

[309](#) Cf. FILÓN ALEJ., *Sobre la eternidad del mundo* 101-103 COHN REITER = *SVF*, II 619, donde se reconoce que la idea estoica de una semilla germinal del mundo (el fuego de la conflagración universal: cf. *infra*, 1077B-C) atenta contra el sentido común y el significado corriente del vocablo ‘semilla’. Es probable que aquí Diadúmeno también contraponga ambos términos, alejándose de su propósito inicial de desvelar las contradicciones entre las nociones comunes que los estoicos establecen y sus propias doctrinas.

[310](#) Los estoicos, como ya hiciera Platón, se servían abundantemente de las etimologías para corroborar sus propias

doctrinas: otro ejemplo de esta práctica lo hemos visto en PLUT., *Contr.* 1052F.

[311](#) Estos principios no son otros que las ‘razones seminales’ (*spermatikoi λόγοι*) que generan el mundo de la multiplicidad a partir de la semilla primitiva del fuego: cf. PLUT., *Contr.* n. 348. Es una novedad terminológica de Plutarco, no atestiguada en los fragmentos estoicos, denominar ‘razones y números’ a las razones seminales de la naturaleza: como sugiere BABUT (*Commentaire...*, págs. 290-291, n. 528), ello podría explicarse quizá como un deslizamiento casi involuntario motivado por la propensión de nuestro autor a emparejar ambos términos en sus interpretaciones de la acción del Demiurgo platónico sobre la materia indeterminada (cf. *Charlas de sobremesa*. 720B; *Sobre la generación del alma en el Timeo* 1013C, 1014D, 1017B, 1030C). Por contra, parece poco verosímil que los estoicos tomaran prestado este término de autores platónico-pitagóricos (cf. BALDASSARRI, *Gli opuscoli...*, II, pág. 90, n. 128), cuando en realidad fueron éstos quienes dieron a su doctrina de los ‘números’ los rasgos principales de las razones seminales estoicas (cf. CHERNISS, *Plutarch's Moralia...*, pág. 797, n. d).

[312](#) Que los estoicos asumieran el sentido corriente de la palabra ‘semilla’ (cf. SÉN, *Cuestiones naturales* III 29, 2-3; *Epíst.* 38, 2) no impugna el hecho de que decidieran dar ese mismo nombre al fuego primordial del que proceden todas las cosas, que ha de interpretarse como ‘semilla’ del Universo en un sentido técnico y especializado, pero perfectamente coherente dentro del sistema terminológico estoico.

[313](#) Sobre el ciclo, eternamente repetido, de la consunción del mundo en fuego (la ‘conflagración universal’) y su posterior renacimiento, cf. *supra*. n. 95.

[314](#) Para la noción de ‘espacio’ en la física estoica, cf. PLUT., *Contr.* 1054C y n. 365.

[315](#) Esta afirmación no está atestiguada en ninguno de los testimonios y fragmentos de los académicos, por lo que cabría ver en ella una conclusión que los estoicos habían extraído de

la crítica académica a su teoría del conocimiento (cf. PLUT., *Contr.*, 11. 53). En efecto, puesto que aquéllos negaban la existencia de una representación cataléptica que contuviese todas las particularidades de su objeto, como sostenían los estoicos (SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* VII 250), y estaban persuadidos de que siempre era posible encontrar, al lado de la que parece verdadera, una representación falsa ‘indiscernible’ (*aparállaktos*) de la primera (SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* Vil 164), los estoicos les habrían imputado la tesis de que dos sustancias o entidades podían compartir la misma cualidad individual. Véase D. N. SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics», en ALGRA-BARNES MANSFELD-SCHOFIELD (eds.), *The Cambridge History...*, pág. 404.

[316](#) Cf. frag. 189 KOOK = 128 KASSEL-AUSTIN (de una comedia anónima).

[317](#) Cf. *SVF*, II 113-114.

[318](#) A la imputación unilateral de los estoicos a los académicos (cf. *supra*, n. 298) responde a su vez Plutarco arrojando arbitrariamente contra los primeros la imputación contraria (y no menos absurda) de que una sola sustancia contiene más de una cualidad individual (en el ejemplo aducido más abajo por nuestro autor, la conflagración universal conduciría a la paradoja de que, en la sustancia del éter-fuego, conviven dos individualidades cualificadas: Zeus-mundo y Zeus-Providencia). Pero precisamente Crisipo niega de forma expresa y taxativa esta posibilidad teórica en un fragmento conservado literalmente: «dos cualidades individuales no pueden estar en el mismo sujeto» (FILÓN ALEJ., *Sobre la eternidad del mundo* 49 COHN-REITER = *SVF*, II 397 [pág. 131, 19-20]). Abdicar de este principio supondría para él poner en peligro la especificidad irremplazable de cualquier individuo, basilar en su concepción nominalista de la realidad.

[319](#) Aunque en la conflagración Zeus-mundo se transforma en ZeusProvidencia (cf. PLUT., *Contr.*, n. 324), eso no quiere decir que no sean la misma realidad: los estoicos identificaban

sin tapujos Zeus, la Razón y la Providencia (cf. PLUT., *Contr.* 1050A-B y n. 285). Además, si la Providencia es, en el símil estoico, el alma del mundo, Zeus y la Providencia no son dos individualidades diferentes en la misma medida en que no pueden serlo una persona y su propia alma. Véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, págs. 174-175; RIST, *La filosofía estoica...*, págs. 172-172 = «Categories and their Uses», en LONG (ed.), *Problems...*, págs. 46-48.

[320](#) En realidad, como explica CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, págs. 802-803, n. d), la doctrina de los elementos no se analiza hasta el capítulo 48. Hasta entonces, Plutarco dedica su atención a aquellas teorías físicas estoicas sin las cuales su crítica a la noción de elemento no se entendería en todas sus implicaciones: la mezcla total, la realidad corporal como *continuum*, el concepto de espacio y tiempo no discretos, la corporeidad de todo lo existente.

[321](#) Con estas expresiones, cargadas de intención polémica, presenta Diadúmeno la doctrina estoica de la mezcla total (cf. *SVF*, II 463-481), que constituye el tema monográfico de este capítulo. Los estoicos sostenían que los cuerpos son susceptibles de una compenetración recíproca y, al mismo tiempo, no admitían la existencia del vacío dentro del Universo (cf. PLUT., *Contr.* 1054B-C y n. 363). El concepto clave de la teoría estoica de la mezcla total es el de ‘coextensión’ (*antiparéktasis*), en virtud del cual un cuerpo de inferior volumen, pero más rarefacto, se difunde a través de un cuerpo más extenso y más denso, sin que ello suponga para el primero un aumento de volumen o de masa (para los ejemplos atribuidos a Zenón y Crisipo, cf. *infra*, 1078C-E y n. 326, n. 329). Es evidente que, cuando pensaban en esta posibilidad teórica, sus miras estaban puestas en la acción del ‘hálito vital’ (*pneüma*) en el Universo, penetrando la materia e imprimiéndole forma y movimiento (cf. PLUT., *Contr.* notas 31, 148, y 187). Sobre la teoría estoica de la mezcla, véase SANDBACH, *The Stoics...*, págs. 75-76; SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs 390-391.

[322](#) La imposibilidad de defender a un tiempo la compenetración recíproca de todos los cuerpos y la

continuidad del Universo corpóreo fue ya vislumbrada por ARISTÓT., *Física* 213b6-12 en su examen crítico de los argumentos favorables al vacío, así como frecuentemente glosada por ALEJ. AFROD. en varios pasajes de su tratado *Mezcl.* (recogidos en *SVF*. II 473-475), una de nuestras principales fuentes para el conocimiento de esta doctrina estoica.

[323](#) Plutarco repite aquí el reproche varias veces dirigido a los estoicos (cf., por ejemplo, PLUT., *Progr. virt.* 76 A) de que convierten en doctrina las refutaciones de sus adversarios. En este caso, se trata de los argumentos de los atomistas defensores del vacío que fueron glosados por Aristóteles en su defensa de un Universo continuo y sin fisuras (cf. *supra.* n. 322).

[324](#) Se trata de una conclusión aventurada por Plutarco con fines polémicos, pero que, en realidad, los estoicos jamás extrajeron de su doctrina de la mezcla total. En PLUT., *Contr.* 1038F, Crisipo considera expresamente que no ceder al asentimiento de que tres es igual a cuatro es una acción recta pero no merece ningún elogio en particular (tan evidente le parecía la falsedad de tal enunciado). Por otro lado, en este tipo de mezcla cada uno de los ingredientes conserva su propia sustancia y cualidad (cf. ALEJ. AFROD., *Mezcl.* 3, pág. 216, 28-31 = *SVF*. II 473 [pág. 154, 22-26]), de tal manera que, en términos cuantitativos, la masa de la materia mezclada equivale siempre a la suma de sus ingredientes. Como ha indicado SAMBLIRSKY, *Physics...*, págs. 11-17, los estoicos atisbaron el concepto físico de ‘densidad específica’, que permite concebir cambios de densidad en un mismo cuerpo en función de las condiciones físicas (en este caso, las mezclas producidas por dilución de los ingredientes). Véase también M. J. WHITE, «Stoic Natural Philosophy», en INWOOD, *The Cambridge Companion...*, págs. 146-150.

[325](#) Estas argumentaciones de Plutarco, que disfraza de corolarios de la doctrina estoica de la mezcla, son pertinentes siempre que se proyecten sobre la compenetración recíproca de cuerpos ya constituidos como tales, pero dejan de serlo si el horizonte teórico de la mezcla no es otro que el de la acción

del *pneúma* sobre la materia, dando lugar a las entidades corpóreas que configuran la realidad (cf. *supra*, n. 321). En el primer caso, desde luego, los estoicos no supieron dar una explicación plausible de cómo dos cuerpos podían ocupar el mismo lugar, aun cuando acertaran a intuir los variados fenómenos físicos asociados a la mezcla (cf. *infra*, n. 252).

[326](#) ARCESILAO, frag. 16 METTF.. Esta hipótesis hilarante estaba dirigida por Arcesilao contra la teoría de la mezcla propuesta por Zenón, el fundador del Pórtico (cf. *SVF*, 1 92 y 102a [pág. 28, 20-21]), quien, a tenor de la crítica de su principal adversario filosófico, había ya desarrollado el núcleo esencial de esta doctrina.

[327](#) Se trata con toda probabilidad de la batalla naval de Cos, en la que Antígono Gonatas, rey de Macedonia de 276 a 239 a. C., derrotó a la flota de Ptolomeo II en la Guerra de Cremónides (267-262 a. C.).

[328](#) En la segunda Guerra Médica, la batalla naval de Salamina (480 a. C.), con la decisiva victoria de la flota ateniense sobre la persa, significó el principio del fin de la invasión de Jerjes y dio inicio a la hegemonía ática en el Egeo.

[329](#) Tras haberse burlado, por mediación de Arcesilao, de la doctrina zenoniana de la mezcla, ahora le toca el turno a Crisipo, quien aceptó la doctrina del fundador de la Estoa e incluso polemizó con Aristóteles afirmando categóricamente la posibilidad de efectuar una mezcla total de dos líquidos de magnitudes extremadamente desiguales (vino y agua), hipótesis rechazada por el Estagirita (*Sobre la generación y la corrupción* 328a 23-31): cf. DIÓG. LAERC., VII 151 *SVF*, II 479.

[330](#) La doctrina estoica de la divisibilidad infinita de la materia, que constituye el objeto de este capítulo, está estrechamente vinculada a la teoría de la mezcla total (cf. ALEJ. AIROD., *Mezcl.* 5, págs. 221, 25-222, 3; DIÓG. LAERC., VII 150-151 = *SVF*, II 482b [pág. 158, 23 y 26]). En un Universo continuo, constituido de cuerpos y exento de vacío, la compenetración del hálito vital en la materia sólo es

completamente efectiva si los cuerpos son divisibles indefinidamente y no tienen límites o extremidades («partes últimas») donde termina un cuerpo y empieza otro. De ahí que, para los estoicos, las nociones de parte y todo, así como la de límite corpóreo, son en última instancia artificios de nuestro lenguaje y pensamiento y no responden a la realidad de las cosas: *SVF*. II 80 y 488.

[331](#) Estos reproches son muy similares a los que hacían los epicúreos a los estoicos en su defensa de las extremidades mínimas en los cuerpos, aprehensibles por los sentidos y comparables, a menor escala, a las partes mínimas del átomo, únicamente perceptibles con la mente: cf. EPIC., *Epístola a Heródoto* 57-59; LUCRECIO, I 599-608 y 746-752. Véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 391-392.

[332](#) Cf. LUCRECIO, I 615-619. El origen de esta aporía se encuentra en la famosa paradoja de la ‘dicotomía’ propuesta por Zenón de Elea, discípulo de Parménides, para demostrar la imposibilidad del movimiento (cf. frag. 29A25 DIELS-KRANZ).

[333](#) Cf. PLAT., *Timeo* 58a1; 63e8-10.

[334](#) Diadúmeno expone tendenciosamente la doctrina estoica de la divisibilidad infinita de los cuerpos cuando sugiere (coincidiendo en esto con los epicúreos: cf. *supra*, n. 331) que ello significa postular un número infinito de partes en todos los cuerpos. En realidad, siguiendo las huellas de ARISTÓTELES (*Física* 206a9-14; 233a24-28), Crisipo había negado expresamente esta posibilidad (cf. *SVF* 11 482a y b) y prefería hablar de división indefinida o infinita de los cuerpos, en lugar de división hasta el infinito: en efecto, de hecho la división no alcanza ningún término infinito, sino que, como operación matemática, no tiene fin. Véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., pág. 392.

[335](#) Plutarco lleva hasta sus últimas consecuencias la premisa errónea en que descansa su crítica a la doctrina estoica de la divisibilidad infinita de los cuerpos, interpretada como

multiplicación hasta el infinito de las partes de cualquier cuerpo (cf. *supra*, n. 334). Si Crisipo afirmaba que el cuerpo humano no tenía más partes que el dedo del cuerpo humano, o el cuerpo humano que el mundo, lo que quería decir es que en un Universo continuo no tiene sentido hablar de partes, porque la estructura de la materia es divisible indefinidamente y no presenta fracturas ni discontinuidades. Plutarco, en cambio, malinterpreta estas afirmaciones como paradojas ofensivas para el sentido común.

[336](#) *SVF*, II 483 (pág. 158, 31-34).

[337](#) Crisipo concede la posibilidad de asumir en la práctica el uso corriente de la palabra ‘parte’ en relación con un ‘todo’ porque, en definitiva, no otro es su significado lingüístico; pero, advierte a continuación, si hablamos de las partes últimas, el lenguaje corriente no sirve para nada, puesto que entonces ni siquiera se plantea la cuestión de si estamos constituidos de partes ni de cuántas partes ni, en consecuencia, de si el número de nuestras partes es finito o infinito.

[338](#) El argumento de Plutarco no es pertinente en la medida en que Crisipo, al recurrir a la oscura expresión ‘ni infinito ni finito’, no tiene como punto de referencia las parejas habituales de términos contradictorios en la lógica estoica, como ‘verdadero-falso’ (cf. *supra*, n. 14), que excluyen la posibilidad de un término intermedio como el de ‘indiferente’ entre ‘bueno’ y ‘malo’ (cf. *PLUT., Contr.*, n. 20). Así pues, Crisipo no cuestionaría el principio lógico del ‘tercero excluido’ por la sencilla razón de que, como hemos visto en la nota anterior, no trata de encontrar un término medio entre ‘finito’ e ‘infinito’ para computar las partes de un cuerpo, sino que es esta operación misma la que carece completamente de sentido.

[339](#) CHERNISS (*Plutarch's Moralia...*, pág. 818) integra esta laguna textual con verosimilitud: (premisas atómicas ni moleculares); pero, como apunta BAHUT (*Commentaire...*, pág. 312, n. 584), es imposible saber qué par de contradictorios figuraba en el texto original.

[340](#) Este oscuro pasaje, que ha recibido interpretaciones controvertidas (cf. HAIIM, «Chrysippus' solution»..., págs. 217-219; BABUT, *Commentaire*..., págs. 312-313, n. 587), se explica bien si se pone en estrecha relación con la paradoja del cono propuesta por Demócrito más abajo, tema central de este capítulo (cf., *infra*, 1079E-1080A). Así pues, los 'lados' (*pleurás*) de que habla Crisipo no serían las caras triangulares de la pirámide, sino las secciones imaginarias, paralelas a la base, que, en contacto unas con otras, aumentan progresivamente de tamaño desde el vértice sin que esa diferencia de magnitud suponga una diferencia de superficie entre cada uno de los segmentos y los segmentos contiguos. Para la solución de Crisipo a esta aporía, cf. *infra*, n. 342.

[341](#) DEMÓCRITO, frag. 68B155 DIKLS-KRANZ. Para Demócrito, el problema del cono expuesto en este pasaje planteaba una verdadera aporía imposible de solucionar en los términos de su concepción atomista de la realidad, que, al postular unidades mínimas e indivisibles de extensión espacial (los átomos), excluye la divisibilidad infinita de la materia y el concepto abstracto de límite incorpóreo, recursos de los que se servirá Crisipo en su intento de resolver la aporía de Demócrito (cf. *infra*, n. 342). Para otras interpretaciones sobre el papel que este problema podría haber desempeñado en el pensamiento de Demócrito, cf. CHERNISS, *Plutarch 's Moralia*..., pág. 820, n. a.

[342](#) La mayoría de los intérpretes ha entendido esta paradójica afirmación de Crisipo como si propusiera una tercera alternativa, que para muchos es un atisbo, revolucionario en la física antigua, de las magnitudes infinitesimales: así, en el ejemplo del cono, el concepto de una superficie que no es ni igual ni desigual a otra superficie contigua traduciría el concepto matemático moderno de 'mayor o igual', utilizado en el cálculo infinitesimal, ya que la diferencia de magnitud entre tales segmentos, aunque existente, tendería a cero en la superficie de contacto: así, entre otros, SAMBURSKY, *Physics*..., 93-95; LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers*..., I, pág. 301. En realidad Crisipo, como hemos visto en el capítulo anterior (cf. *supra*, n. 338), no

tiene la intención de cuestionar el principio del ‘tercero excluido’ y plantea la cuestión no como un problema físico, tal como lo había entendido Demócrito (cf. *supra*, n. 341; véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 393-394), sino como un problema estrictamente matemático. En este sentido, como bien han mostrado CHERNISS (*Plutarch's Moralia*..., págs. 820-822, nota b) y BABUT (*Commentaire*..., págs. 314-316, n. 592), la clave para la correcta interpretación de este pasaje reside en no perder de vista que, en el estoicismo, las superficies, así como otros conceptos geométricos como la línea, el punto o el límite, son incorpóreos (cf. *SVF*, 11 482a). Por eso, de cada uno de los segmentos del cono, en cuanto entidades discretas, es posible decir que son desiguales, mientras que de las superficies que, en la línea de contacto, constituyen el límite incorpóreo de cada uno de los segmentos, sólo puede decirse que carecen de existencia física real y, en este caso concreto, no son ni iguales ni desiguales. En virtud de la primera condición, el cono mantiene las propiedades específicas de esta figura geométrica y no se convierte en un cilindro: en virtud de la segunda, el cono evita la adoración de muescas a lo largo de su superficie y no se convierte en un zigurat. Es de suponer que ésta fuera también la explicación que dio Crisipo al ejemplo de la pirámide tratado al comienzo del capítulo, sólo que, en este caso, utilizó una terminología distinta: la de las superficies «desiguales sin sobresalir» (cf. *supra*, n. 340). Véase también el trabajo de HAHM, «Chrysippus' solution»..., quien da una interpretación distinta de la aporía democritea del cono y de la solución aportada por Crisipo.

[343](#) Para Plutarco, la única salida que, desde la perspectiva estoica, permite explicar la enigmática expresión crisipea de que las superficies de los segmentos del cono no son ni iguales ni desiguales es la negación de la existencia de superficies en los límites de los cuerpos. En rigor, lo que Crisipo sostenía es que las superficies no son ni iguales ni desiguales por no ser corpóreas (cf. *supra*, n. 342). Acto seguido, siguiendo una práctica ya habitual en su método crítico, Plutarco procede a refutar la conclusión que él mismo ha extraído de la teoría estoica, llamando la atención sobre la incoherencia que supone

decir de las superficies que no son ni iguales ni desiguales cuando éstas han sido suprimidas de las extremidades de los cuerpos.

[344](#) Se trata de una cita literal de Crisipo (no incluida por VON ARNIM en *SVF*, II 489), que corrige el planteamiento de Demócrito desde los supuestos del pensador atomista, sin comulgar realmente con ellos: si aceptáramos las incisiones en el cono imaginadas por Demócrito, dice Crisipo, no las habría producido la desigualdad de las superficies de los segmentos contiguos —algo absolutamente inconcebible para él—, sino la desigualdad de los segmentos discretos del cono.

[345](#) En ambas enumeraciones, Diadúmeno comete el error de atravesar la frontera, para los estoicos infranqueable, entre las entidades corpóreas (que son, en un plano estrictamente físico, o iguales o desiguales) y los incorpóreos (de los que sólo en una vertiente abstracta o matemática podría decirse eventualmente que son o iguales o desiguales o, como en el caso de las superficies de los segmentos de un cono, ni iguales ni desiguales): en la primera enumeración, pasa de las figuras geométricas a los cuerpos; en la segunda, la longitud, la anchura y la profundidad son precisamente las tres dimensiones de las realidades corpóreas.

[346](#) Las ‘características comunes’ designan en el epicureismo las analogías existentes entre las partes mínimas sensibles de los cuerpos, como sus extremidades, y las partes mínimas e indivisibles del átomo: cf. *supra*, n. 331. En cuanto a la contradicción de imaginar un cuerpo que no está ni en movimiento ni en reposo, apunta igualmente a los epicúreos, en concreto a su doctrina del movimiento indivisible de los átomos, que transcurre entre unidades espaciales y temporales a su vez indivisibles y que, por esa razón, según los adversarios del epicureismo, obliga a los átomos a moverse dando saltos entre dichos *quanta* espacio-temporales, introduciendo una combinación de movimiento y reposo inconcebible en una secuencia espacio-temporal continua, como la preconizada por los estoicos: cf. EPICURO, frag. 278 USENER.

[347](#) En la primera proposición, los estoicos cuestionaban la equivalencia entre ‘no ser igual’ y ‘ser no-igual o desigual’, una postura que tiene precedentes en la lógica aristotélica (cf. Aristót., *Analíticos primeros* 51b25-28). En la segunda. Plutarco malinterpreta lo que es una negación de una proposición conjuntiva (cf. PLUT., *Contr.*, n. 226), que debería haberse expresado así: ‘No: estas cosas son iguales entre sí y no desiguales entre sí’. Así, al considerarla falsa, los estoicos postularían como verdadera la proposición afirmativa, esto es, la equivalencia entre ‘igual’ y ‘no desigual’, que es justo lo contrario de lo que Plutarco da a entender.

[348](#) De la ausencia de límites corpóreos entre las cosas en un Universo continuo (y, por ende, infinitamente divisible) como el de los estoicos (cf. *supra*, cap. 38, 1078E y n. 330), se desprende para Plutarco la inexistencia de contacto entre los cuerpos (en el primer término del dilema) o (en el segundo) la contradicción de imaginar un contacto que se produce por medio de un incorpóreo, el límite (cf. *infra*, 1080E-F y n. 351). Pero ambas alternativas son en realidad contrarias a la doctrina estoica: en el primer caso, los cuerpos están siempre en contacto unos con otros precisamente en virtud de la continuidad de lo real (cf. *SVF*, II 448 y 544); en el segundo, como ocurre con cualquier incorpóreo (cf. *SVF*, II 790 y 791), el límite no es responsable en sí mismo de producir un contacto entre los cuerpos; lo que garantiza el contacto es, en realidad, la inexistencia de vacío en el Universo. El límite no es, pues, asimilable, como quiere Plutarco, a la parte última de un cuerpo, sino un artificio de nuestra mente, que, en su incorporeidad, no tiene existencia real, sino que tan sólo ‘subsiste’ (*hypoestánai*) en nuestro intelecto (*SVF*, II 80, 488).

[349](#) Ésta era la crítica dirigida por los estoicos al atomismo defendido por los epicúreos, que presupone la existencia de cuerpos indivisibles e indestructibles (los átomos), sometidos a separaciones y combinaciones recíprocas. Si esto es así, es decir, si se quiebra la continuidad de lo real, es imposible explicar, a escala atómica, el contacto de los cuerpos en las dos modalidades previstas aquí por los estoicos: la primera de ellas, el contacto total de dos cuerpos es absolutamente

imposible, porque se trataría no de un contacto, sino de una mezcla (cf. *supra*, n. 321); la segunda, el contacto de parte a parte, está vedada porque los átomos no tienen partes. Al seguir esta línea crítica, los estoicos se hacen eco de un pasaje de ARISTÓTELES (*Física* 231 b2-3), donde se postula la imposibilidad de que los cuerpos indivisibles estén en contacto entre sí en tres modalidades teóricas: de todo a todo, de parte a parte y de parte a todo. Epicuro había tratado de salir al paso de las objeciones aristotélicas con su doctrina de las partes mínimas del átomo (cf. *supra*, n. 331), unidades mínimas de extensión que sólo es posible concebir con el pensamiento y que no admiten ser separadas dentro del átomo. Al afirmar que los átomos no tienen partes, en este pasaje los estoicos o no tienen en cuenta la respuesta de Epicuro a Aristóteles o no le dan crédito, puesto que tales partes no son en todo caso separables. Véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, 1, pág. 301.

[350](#) La denuncia de contradicción que Diadúmeno lanza contra los estoicos está fundada en el hecho de que ha interpretado como doctrina estoica la crítica del Pórtico a los epicúreos, cuando en realidad esta crítica es deudora de Aristóteles, según hemos visto en la nota anterior. En efecto, el propio Diadúmeno aclara a continuación que los estoicos tampoco admitían la posibilidad de un contacto total entre cuerpos (lo que sería una mezcla) ni de parte a parte, pues negaban la existencia real de las partes últimas de un cuerpo (cf. *supra*, 38, 1078E-F y n. 335, n. 337; cap. 40, 1080D-E). La única posibilidad que a los estoicos les queda para eludir el dilema que les planteaba Plutarco al comienzo del capítulo es sostener, tal como atestigua Diadúmeno, que los cuerpos «se tocan en un límite». Puesto que el límite es un incorpóreo, esta expresión no hay que entenderla, como hace Plutarco, en el sentido de que un incorpóreo se interpone entre los cuerpos, paradoja que da lugar a toda una serie de corolarios absurdos analizados por Diadúmeno a lo largo del capítulo, sino que el límite es el punto imaginario, abstracto, donde se produce un contacto virtual entre cuerpos engarzados por un *continuum* espacio-temporal (cf. *supra*, n. 348): véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 401 - 402;

BABUT, *Commentaire...*, págs. 323-325, n. 615. Para otras interpretaciones distintas del testimonio de Plutarco, véanse LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...* I, pág. 301 (el límite no es ni corpóreo ni incorpóreo); J. BRUNSCHWIG, *Papers in Hellenistic Philosophy*, Cambridge, 1994, pág. 97 (el límite es un ‘no-algo’; hipótesis acogida por WHITE, «Stoic Natural Philosophy»..., págs. 150-151).

[351](#) Cf. *supra*, 1073E y notas 256-257.

[352](#) Los estoicos distinguían tres clases de mixtura (*míxis*) entre los cuerpos (cf. *SVF*, II 471 [pág. 153, 1-26] y 473 [pág. 154, 6-28]): la mezcla por ‘yuxtaposición’ (*paráthesis*), que crea estructuras estables de cuerpos conjuntados entre sí (como es el caso de los granos de trigo amontonados en un silo); la ‘mezcla’ propiamente dicha (*krásis*), que produce una unión íntima y estrecha, una ‘coalescencia’ (*symphyía*) de los componentes sin que éstos pierdan su sustancia y cualidades específicas, eventualmente segregables (éste es el caso de la mezcla de vino y agua o la del ‘hálito vital’ y la materia); y, por último, la ‘fusión’ (*synchysis*), que disuelve los ingredientes y sus cualidades específicas hasta constituir un cuerpo sustancialmente nuevo (por ejemplo, los medicamentos). Plutarco se refiere en este párrafo sólo a los dos primeros tipos de mezcla, aunque, por la terminología empleada más abajo (1081 A: «se fúnden»), parece no distinguir con claridad el segundo del tercero.

[353](#) Pues, según los estoicos, la generación y la destrucción pertenecen al Universo real, esto es, corpóreo (cf. GALENO, *Sobre las causas de las enfermedades* 1, pág. 1 KÜHN = *SVF*, II 772), mientras que los incorpóreos, como productos de nuestra mente, son inmutables: cf. *supra*, 1073EF.

[354](#) Cf. *supra*, 1078B-C y n. 325. La argumentación de Plutarco está viciada desde el principio por la errónea interpretación del límite incorpóreo de los estoicos como una entidad intermedia, que establece una especie de frontera recíproca entre cuerpos contiguos (cf. *supra*, n. 350).

[355](#) El punto (*sēmeîon*) es, en el estoicismo, otro ejemplo de límite incorpóreo donde, en un nivel abstracto y únicamente subsistente en nuestro intelecto, se produce el contacto entre dos cuerpos: la circunferencia y el plano. Como en los ejemplos anteriores, la crítica de Plutarco presupone erróneamente la paradoja de un contacto físico real entre un cuerpo y un incorpóreo.

[356](#) Para un excelente y exhaustivo análisis de este capítulo, cf, GOLD SCHMIDT, *Le système sto'icien...*, págs. 30-45. Si el tiempo, al igual que el espacio, es continuo e infinitamente divisible, como creían los estoicos (*SVF*, II 482a y 491b), no es posible aislar una unidad mínima de tiempo mensurable en el instante actual, sino que el presente se engarza sin solución de continuidad entre el pasado y el futuro, de tal manera que, en abstracto, cualquier momento presente es una especie de punto inextenso que encadena el pasado con el futuro (cf. ARISTÓT., *Física* 219b 10-12, 220a31-32, 222a1-b4): por eso, dice Plutarco parafraseando a Crisipo, el presente se divide en una parte pasada y otra parte futura y, como tal, no tiene existencia. Sin embargo, si consideramos dos testimonios transmitidos por ESTOBEO (el primero de Crisipo: I 8, 42, 25-43 = *SVF*, II 509; el segundo de Posidonio, representante de la Estoa media: I 8, 42, 11-24), es posible advertir que los estoicos admitían la validez de esta conclusión sólo en el caso de un tiempo presente concebido «en sentido estricto» (*kat' apartismón*), es decir, como una mera abstracción. Pero, además de este presente abstracto, Crisipo y Posidonio acuñaron otra acepción más laxa (*kalá plátos*) del tiempo presente, ligada a la definición estoica de tiempo como «intervalo del movimiento o magnitud de medida que acompaña al movimiento del mundo» (cf. *SVF*, II 509-511). En este sentido, el presente es un factor inseparable del movimiento de los cuerpos y, aunque incorpóreo, participa tangencialmente de existencia real (*hypárchein*), al menos en un grado superior a la mera virtualidad del pasado y el futuro (*hyphestánai*). Sobre el uso de estos verbos en la terminología estoica, véase GOLDSCHMIDT, «‘Υ7ράψεiv et tupiará vcti...», págs. 331-344.

[357](#) Cf. PLUT., *La la E de Delfos* 392F, donde una idea similar a esta concepción estoica del tiempo es puesta al servicio del tema platónico de la inestabilidad del mundo del devenir.

[358](#) El dilema propuesto aquí por Plutarco entre la inexistencia o existencia del presente, donde cada uno de los términos corresponde a cada una de las acepciones del tiempo presente en la teoría estoica (cf. *supra*, n. 356), se resuelve en falso, puesto que el segundo término se divide, igual que el primero, en un tiempo pasado y un tiempo futuro.

[359](#) Diadúmeno extiende la definición estoica del presente abstracto o puntual a unidades temporales superiores al ‘ahora’ (el día y el año), que sólo pueden corresponder al presente de la vida, es decir, a su segunda acepción.

[360](#) Del ateniense Arquédemo de Tarso, discípulo de Diógenes de Babilonia, sabemos por PLUTARCO (*Sobre el exilio* 605) que emigró a Babilonia y fundó entre los partos una escuela estoica. Su definición del presente es equiparable a la que daban Crisipo y Posidonio del presente en sentido estricto, un mero punto inextenso que hace de límite imaginario entre el pasado y el futuro. La crítica de Diadúmeno a este filósofo presupone la concepción de un tiempo compuesto de unidades mínimas, que él, como académico, quizá compartía: pues reprocha a Arquédemo suprimir la totalidad del tiempo si éste se compone de una suma de fragmentos (límites, conexiones y junturas) idénticos al instante actual, cuando una propuesta semejante rompería abiertamente con el postulado de la continuidad e infinita divisibilidad del tiempo, que ningún estoico cuestionaba. Véase a este propósito la interesante interpretación de BALIJASSARRI, *Gli opuscoli...*, II. págs. 110-111, n. 151.

[361](#) La denuncia de la contradicción crisipea entre la negación y la afirmación de la realidad del presente (I081F), atestiguada respectivamente en *Sobre las partes* y *Sobre el vacío*, pone tácitamente sobre la mesa la doble acepción del tiempo presente en el pensamiento estoico (cf. *supra*. n. 356).

[362](#) Cf. PLUT., *La E de Delfos* 392A-B, donde esta misma imagen es aplicada a la descripción del mundo del devenir desde una óptica platonizante.

[363](#) Cf. *supra* 1081C y n. 356.

[364](#) Desde una perspectiva platónica, Plutarco interpreta el tiempo y el movimiento como factores esenciales del mundo del devenir y, en ese sentido, por completo interdependientes. Su crítica a la concepción estoica del tiempo se funda así en un presupuesto ajeno a la definición canónica en el Pórtico, según la cual el tiempo no es otra cosa que un «intervalo del movimiento» (cf. *SVF*, II 509-511). En cuanto incorpóreo, no tiene más realidad que la de ser medida del movimiento y, como ente abstracto, es matemáticamente divisible hasta el infinito sin que ello suponga, como cree Plutarco, la necesidad de dividir el movimiento hasta el infinito. En efecto, el tiempo incorpóreo no tiene capacidad para actuar sobre los cuerpos en movimiento ni para imponerles límites (comienzo y fin): al igual que los límites espaciales entre los cuerpos, los límites temporales no son sino abstracciones del pensamiento.

[365](#) Cf. PLUT., *La E de Delfos* 392F-393A. En el estoicismo, la relación entre los términos es completamente inversa, es decir, es el tiempo el que ‘se reparte simultáneamente con el movimiento’ y no al revés, puesto que el tiempo incorpóreo sólo subsiste como una realidad de segundo grado absolutamente subordinada al movimiento y es el movimiento actual y presente, como único dato de hecho, el que confiere al pasado y el futuro su realidad por así decir «virtual».

[366](#) Los ejemplos aducidos por Plutarco reposan sobre la confusión entre las dos acepciones de tiempo presente distinguidas por Crisipo (cf. *supra*, n. 356): en efecto, estas actividades (almorzar, escribir, caminar y, como crisol de todas ellas, vivir) son mensurables en un presente ‘en sentido laxo’, dotado de una cierta existencia efectiva como factor inseparable del movimiento. Así pues, no tiene sentido repartir tales actividades entre el pasado y el futuro, pues la disolución del presente en pasado y futuro es propia del presente ‘en

sentido estricto', es decir, aquel que, en un continuo temporal, admite una división matemática hasta el infinito y, por tanto, no es concebible sino como límite imaginario entre el pasado y el futuro.

[367](#) Plutarco ha interpretado más arriba la divisibilidad matemática de la materia como generación de partes infinitas entre dos cuerpos contiguos, negando la existencia de partes últimas entre ellos (cf. *supra*, I079A-B y n. 334); ahora esperaríamos que interpretara la divisibilidad matemática del tiempo como multiplicación infinita de partes entre el presente y el pasado, por un lado, y entre el presente y el futuro, por otro. Y, al menos, Plutarco hace equivalentes las partes infinitas del presente a las partes de todo el tiempo y/o a las partes del futuro, a fin de demostrar que, en ese supuesto, la vida de Sócrates se prolongaría infinitamente en el futuro. Sobre la aporía de la muerte de Sócrates, imposible de situar en un fragmento de tiempo presente, cf. el testimonio de ALEJ. AFROD. *apud* SIMPLICIO, *Comentario a la «Física» de Aristóteles*, pág. 1296, 18-25 DIELS; SEXTO EMPÍR., *Contra los prof.* IX 269 y X 346.

[368](#) Plutarco se hace eco de uno de los principios de la gnoseología estoica, según el cual sólo es posible percibir imágenes de objetos presentes que, a través de los sentidos, se imprimen en el principio rector del alma (*SVF*, II 53 y 59). Así pues, ni el pasado ni el futuro son perceptibles y, como incorpóreos, sólo 'subsisten' en nuestro pensamiento.

[369](#) Cf. EPIC., *Epístola a Heródoto* 61; LUCR., II 225-239. La velocidad uniforme de los átomos se atribuye en estas fuentes a la falta de resistencia al movimiento atómico en un medio vacío, pero es posible, por el contexto inmediato, que Plutarco tenga en mente la explicación desarrollada más tarde en la escuela epicúrea, que relaciona ese fenómeno con la existencia de unidades espacio-temporales mínimas e indivisibles (cf. Simpl., *Comentario a la «Física» de Aristóteles*, pág. 938, 17-26 Dn-xs): si hubiera diferencias de velocidad entre los átomos, en el tiempo empleado por el átomo más rápido en recorrer la distancia mínima el más lento recorrería una distancia inferior, lo cual es imposible.

[370](#) ESOPPO, *Fábulas de Libanio* 2 HAUSRATH-HUNGER.

[371](#) Adaptación parcial de *Iliada* XXIII 346-347: Arión, el caballo del rey argivo Adrasto, salvó a su dueño de la muerte en la primera expedición de los Siete contra Tebas (cf. PS. - APOLODORO, III 6, 8).

[372](#) Como puede comprobarse en este ejemplo, los adversarios del estoicismo hacían suya, con ligeras variantes, la aporía de la ‘dicotomía’ de Zenón de Elea (cf. *supra*, n. 322), protagonizada por una tortuga y Aquiles, el héroe «de raudos pies». Los estoicos salían al paso de esta paradoja insistiendo en que, como ocurre en el caso de los cuerpos (cf. *supra*. 1079A-B y n. 334), una división indefinida del espacio, como operación matemática, no implica la existencia real de partes infinitas en un intervalo espacial determinado.

[373](#) Cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* X 123 = *SVF*, II 491a. Este testimonio sirve de complemento a la respuesta que los estoicos daban a la paradoja de la tortuga y Aquiles. En efecto, el movimiento de un cuerpo a través de un intervalo espacial infinitamente divisible se produce «como si cubriera de forma compacta el intervalo divisible en una sola e idéntica fracción de tiempo», es decir, el cuerpo en movimiento no se fragmenta en las partes divisibles del intervalo espacio-temporal recorrido, evitando que el movimiento sea condenado a un avance sin progresión espacial. En este pasaje, Plutarco contradice precisamente esta tesis de los estoicos cuando insiste en que el movimiento siempre tiene lugar «en una sucesión anterior y posterior» del *continuum* espacio-temporal, lo que hace imposible abarcarlo en su conjunto de una sola vez cuando se recorre un intervalo divisible. Véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 392-393.

[374](#) Sobre el argumento del crecimiento, atribuido por nuestras fuentes al comediógrafo siciliano Epicarmo (1.^a mitad del siglo v a. C.), cf. Dióg. LAERC., III 9-11 = EPICARMO, frag. 23B1-2 DIELS-KRANZ; PLUT., *Teseo* 23, 1; *Sobre el*

retraso del castigo divino 559A-B; *Comentario anónimo al «Teeteto»*, coi. 71, 12-40; SEXTO EMPÍR., *Esbozos pirrónicos* 111 82-84. Como puede verse en la paráfrasis que de él hace Diadúmeno (cf. *infra*, 1083B), el reto más difícil que planteaba este argumento, afrontado sucesivamente por las distintas escuelas (cf. PLAT., *Banquete* 207d-e; ARIS TÓT., *Sobre la generación y la corrupción* 321 b 11-13), era el de salvaguardar la noción de identidad individual como sustrato permanente del crecimiento y la mengua de un cuerpo, sin precipitarse en el abismo de no ver en este fenómeno sino un proceso continuo de renovación y transformación de las cosas, alimentado por el incesante flujo y reflujo de sus partes constitutivas. Véase LONG-SEDLEY, *The Hellenistic philosophers...*, I, págs. 172-173; SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., págs. 403-406.

[375](#) Crisipo dedicó a este tema un tratado monográfico (*Sobre el argumento del crecimiento*: cf. FILÓN ALEJ., *Sobre la eternidad del mundo* 48, 1-2 COHN-REITER = *SVF*, II 397 [pág. 131, 6-7]), donde, según el presente testimonio de Plutarco y el de otras fuentes (*Comentario anónimo al «Teeteto»*, col. 70, 12-25; SEXTO EMPÍR., *Esbozos pirrónicos* III 82), se emplearía a fondo contra las reservas de los académicos a la solución propuesta por los estoicos: ésta, en efecto, no negaba la tesis central del argumento, pero trataba al mismo tiempo de salvar la ‘noción común’ de identidad individual (cf. *infra*, n. 379).

[376](#) Sobre el sentido exacto de este contraataque académico a Crisipo, cf. *infra*. n. 384.

[377](#) Los Moliónidas Éurito y Ctéato, hijos del dios Posidón (su padre mortal era Actor) y de la mortal Molíone, pasaban por ser hermanos gemelos de talla y fuerza sobrehumanas (cf. *litada* XI 709-752; XXIII 638-642) que participaron en la guerra entre su tío Augías y Heracles. Igual que ocurre en este pasaje (cf. también PLUT., *Sobre el amor fraterno* 478C), algunas fuentes los caracterizan, ya desde época arcaica, como siameses de naturaleza monstruosa: cf. Hi SÍODO, ffags. 17-18 Merkelbach-West; Ps.-Apolodoro, II 7, 2.

[378](#) Con su doctrina de los ‘primeros géneros’, los estoicos redujeron a cuatro el número de las ‘categorías’ aristotélicas (cf. *SVF*. II 369 y 371), de las cuales Diadúmeno nombra aquí expresamente la ‘sustancia’ (*ousia*) y la ‘cualidad (individual)’ ([«/«] *poión*: ‘individualmente cualificado’), mientras que más abajo (cf. I083E y n. 382) se refiere implícitamente a las dos restantes, el ‘modo’ (*pos échon*: ‘dispuesto en un cierto modo’) y la ‘relación’ (*pros ti pos échon*. ‘dispuesto en un cierto modo en relación con algo’). A todas, por cierto, las llama Diadúmeno ‘sustratos’ (*hypokeímena*). utilizando este término en un sentido genérico, no en su acepción técnica de ‘materia subyacente’, que se utilizaba también, como sinónimo de ‘sustancia’, para designar la primera categoría. Acerca del estatuto —ontológico o lingüístico— de los primeros géneros del ser en el estoicismo, véanse J. J. D. DUHOT, «Y a-t-il des catégories stoiciennes?», *Revue Internen. de Philos.* 178 (1991), 220-245; S. MENN, «The Stoic theory of categories», *Oxford Stud. of Ancient Philos.* 17 (1999), 215-247; y J. BRUNSCHWIG, «Stoic Metaphysics», en INWOOD, *The Cambridge Companion...*, págs. 227-228.

[379](#) La sustancia, materia fluyente e inasible que subyace a todas las cosas, es completamente ajena a los fenómenos de crecimiento y mengua porque está sometida a un cambio perpetuo y no puede garantizar en sí misma la permanencia de ningún sustrato individual (cf. DIÓG. LAERC., VII 150 = *SVF*, II 316; POSIDONIO, frag. 268, 8-11 THEILER). En cuanto a la individualidad cualificada, se trata del ‘hálito vital’ (*pneúma*: cf. PLUT., *Contr.*, n. 31, n. 148, n. 187) que, en virtud de su movimiento tensor y su cohesión interna, imprime en la materia informe una identidad única y distinguible de cualquier otra y permanece idéntico a sí mismo a lo largo de la vida de cualquier organismo (cf. POSIDONIO, frag. 268, 11-13 THEILER; Sen., *Epíst.* 113, 11). En el primer nivel del análisis, por tanto, los estoicos aceptaban el argumento del crecimiento, en el segundo creían poder garantizar la permanencia de un sustrato corpóreo.

[380](#) En efecto, la materia y la cualidad se compenetran hasta tal punto (cf. *infra*, cap. 50, 1085E; PLUT., *Contr.* 1054A-B)

que resultan inseparables (mientras no sobrevenga la muerte del organismo: cf. PLUT., *Contr.* 1052C y n. 331) y, como en las mezclas totales (cf. *supra*, cap. 37, 1077EI078D y n. 321), ambos constituyentes, imposibles de percibir por separado al ser recíprocamente permeables, no por ello deben ser confundidos. Algunos estoicos del periodo medio de la escuela, como Mnesarco, discípulo y sucesor de Panecto, y Posidonio, perfeccionaron estos argumentos para demostrar la coexistencia en un mismo ser de la sustancia y la cualidad individual: cf. ESTOB., I 20, 7, 23-28 (= POSIDONIO, frag. 268 THIEILER) y 29-40 (MNESARCO).

[381](#) Sobre la extraordinaria agudeza visual de Linceo, cf. *Cantos Ciprios* frag. 15 BERNABÉ; PÍND., *Nemea* X 61-63; APOLONIO DE RODAS, I 153-155.

[382](#) Esta anécdota, transmitida por numerosas fuentes antiguas en una pluralidad de variantes, figuraba entre los ejemplos suministrados por las escuelas de retórica a los aprendices de oradores, según nos refiere Cíc., *Lúc.* 81.

[383](#) Acerca de estos escultores miniaturistas de época incierta, cf. PLINIO EL VIEJO, VII 85 y XXXVI 43; ELIANO, *Varia Historia* 1 17.

[384](#) Como ha mostrado BABUT (*Commentaire...*, págs. 351-352, n. 703), la insistencia de Diadúmeno en la imposibilidad de percibir los dos sustratos que conforman todos los seres sugiere que el punto de mira de la crítica plutarquea sea la incompatibilidad de la propuesta de Crisipo con ciertos aspectos significativos de la doctrina estoica de la percepción. Como hemos visto en el capítulo 36 (cf. *supra*. 1077C-D y n. 315), los estoicos sostenían que la imagen de cualquier objeto impresa en nuestro principio rector ha de poseer todas las especificidades de su individualidad cualificada, de tal manera que no sea posible confundir ese objeto con otro muy similar. La objeción de Diadúmeno (¿cómo es que resulta imposible aprehender con los sentidos la unión íntima de ambos sustratos?: cf. también *Papiro de Oxirrinco* 3008, 6-18) parece apuntar contra un flanco desguarnecido por la solución estoica de la aporía del

crecimiento: si las especificidades de un cuerpo son perceptibles por los sentidos, han de ser aprehensibles entre sus rasgos físicos inmediatos; pero, como tales rasgos están sujetos a transformaciones continuas, ello supone para los estoicos renunciar al carácter permanente de la individualidad cualificada y plegarse ante el argumento del crecimiento. Ante este reproche, los estoicos oponían su confianza intuitiva en la posibilidad de percibir tales rasgos individuales e intrasferibles: véase SEDLEY, «Hellenistic physics and metaphysics»..., pág. 404.

[385](#) Para las cuatro categorías estoicas, cf. *supra*, n. 378.

[386](#) Cf. EURÍP., *Bacantes* 918-919.

[387](#) Sobre la corporeidad de todas las facultades morales y mentales del alma, consecuente con la propia corporeidad del alma en el estoicismo, cf. PLUT., *Contr.*, n. 148.

[388](#) Las facultades comprimidas en el principio rector del alma se distinguen de las restantes facultades o partes del alma en que no se asientan en ningún órgano corporal específico (como, por ejemplo, la función del lenguaje tiene su lugar propio en el aparato fonador), sino que residen todas por igual en un conducto estrecho situado en el corazón, desde el cual se irradian a través de todo el organismo: cf. PLUT., *Contr.*, n. 187.

[389](#) Cf. STOB., II 7, 5b7, 7-12 = *SVF*, III 306; SÉN., *Epíst.* 113, 2 = *SVF*, >III 307 (pág. 75, 17-22): el alma es un ser vivo porque cumple las funciones vitales básicas de todo ser vivo (como percibir, reproducirse, etc.); ahora bien, la virtud es, según la definición estoica ortodoxa, el principio rector del alma, en sí mismo racional, en una disposición o modo de ser (*pos échon*) determinado; luego la virtud es también un ser vivo racional.

[390](#) Igual que las virtudes, comparadas aquí a un «enjambre pacífico y amistoso» (cf. PLAT., *Menón* 72a7), también serían seres vivos, desde esta perspectiva, la «turba hostil y combativa» de los vicios que anidan en el alma. De hecho, Plutarco interpreta la teoría estoica como si sólo los vicios

vivieran en el alma humana, haciéndose eco del pesimismo moral de Crisipo, ya criticado en otros pasajes (cf. PLUT., *Contr.*, n. 256).

[391](#) Como el corazón humano, el caballo de Troya albergaba en su seno una tropa hostil de guerreros.

[392](#) Los argumentos que los estoicos utilizaban para defenderse de estos ataques han sido extractados literalmente, por boca de un interlocutor anónimo, en SÉN., *Epíst.* 113, 4-5; 9-10; 24. La tesis crisipea de las virtudes como modos de ser diferentes del principio rector es el antídoto más significativo señalado por Séneca para sortear las evidentes aporías de carácter lógico y físico que plantea la concepción de una pluralidad de seres vivos (las virtudes y los vicios) encerrados en un ser vivo (el alma); pero también esto choca con la objeción avanzada por el estoico cordobés (*Ibidem* 8): si en el estoicismo las virtudes son disposiciones permanentes (*diathéseis*), el alma no podría pasar transitoriamente de un estado a otro porque eso supondría la pérdida de unas virtudes a costa de otras.

[393](#) La clasificación tripartita de los seres vivos del alma en virtudes-vicios, artes y actividades corresponde exactamente a la taxonomía estoica de los bienes y los males psíquicos en disposiciones permanentes (virtudes y vicios), hábitos adquiridos (artes prácticas) y actividades (como el modo manifiesto de conducirse con prudencia o de pasear, etc.): cf. *SVF*, 111 104 y 105.

[394](#) El razonamiento que avanza gradualmente es el denominado sorites, al que Crisipo dedicó un tratado monográfico en dos libros (cf. *SVF*, II 15 [pág. 8, 9]).

[395](#) *SVF*, II 665 [págs. 197, 42-198, 2],

[396](#) Según GOLDSCHMIDT, *Le système stoicien...*, pág. 41, estos enunciados de Crisipo no contradicen sino en apariencia el dogma estoico de la incorporeidad del tiempo: en la medida en que estas unidades de tiempo están íntimamente asociadas a fenómenos físicos (atmosféricos, astronómicos, etc.), participan en cierto grado de la naturaleza corpórea: cf.

SVF, II 677b y 693. Véase también BRUNSCHWIG, «Stoic Metaphysics»..., págs. 215-216.

[397](#) La primera parte de este capítulo está casi íntegramente calcada sobre el comienzo del capítulo 41 de PLUT., *Contr.*: cf. 1052F-1053A.

[398](#) Cf. *SVF*, I 135; II 773, 787, 1045.

[399](#) Cf. PLUT., *Contr.*, n. 343.

[400](#) Cf. PLUT., *Contr.*, n. 341.

[401](#) Es decir, en ‘éter’ o fuego inteligente: cf. PLUT., *Contr.* 1053A y n. 345.

[402](#) JENÓFANES, frag. A 17 DIELS-KRANZ.

[403](#) Se trata de una definición inducida por Plutarco a partir de otras definiciones estoicas. En realidad, la ‘noción’ (*énnoia*) es una cierta clase de intelección depositada en el alma (cf. *infra*, 1085A-B y n. 407; *Sobre la inteligencia de los animales* 961C-D; FILÓN ALEJ., *La inmutabilidad de Dios* 34, 1-2 WENDLAND) y la ‘intelección’ (*νόesis*) es una ‘representación racional’ (*logikē phantasía*): cf. *SVF*, II 61 (pág. 24, 22-23) y 89.

[404](#) Según la doctrina de Zenón, en cualquier proceso perceptivo (cf. PLUT., *Contr.*, n. 43) la representación queda impresionada en el principio rector del alma: cf. SEXTO EMPÍR., *C. prof.* VII 236 = *SVF*, I 58. Sin cuestionar esta explicación, Crisipo reinterpreto las palabras de Zenón en unos términos restrictivos: la impresión (*typosis*) de una representación es en realidad una alteración o modificación del principio rector: cf. *SVF*, II 55 y 56 (pág. 23, 6). Así salía al paso de la lectura, a su juicio insostenible, que Oleantes había hecho de la definición zenoniana, al describir la impresión como una figura en relieve semejante a la huella de nuestros dedos sobre la cera (cf. *SVF*, I 484a-d). Si esto es así, cada impresión borraría las huellas de las impresiones precedentes y la memoria sería imposible: cf. *SVF*, >II 55 y 56 (pág. 23, 15-24).

[405](#) En su esencia constitutiva, el alma es hálito vital *opneúma* (*SVF*, II 774 y 777) pero, en cuanto que actúa dentro del cuerpo de un organismo vivo, su sustento proviene de los vapores y humores del propio organismo, que afluyen al alma desde la sangre (*SVF*, I 140 = I 521) o bien desde el aire inspirado (*SVF*, II 885 [pág. 238, 32-34]). Esta distinción era ortodoxa en el estoicismo antiguo, pero se olvidaba a veces tanto en el seno mismo de la escuela (Diógenes de Babilonia definía el alma como una ‘especie de exhalación psíquica’: cf. frag. 30 = *SVF*, III, pág. 216, 18-25) como fuera de ella (es el caso de Plutarco).

[406](#) Pese a los esfuerzos de Crisipo por salvar las aporías inherentes a la impresión ‘en relieve’, tal como la entendía su maestro Cleantes (cf. *supra*, n. 404), para los adversarios del estoicismo la propuesta de su discípulo no solucionaba el problema. En efecto, si el principio rector se altera cada vez que recibe una impresión sensorial, la afluencia simultánea y masiva de impresiones afectaría al alma de modo diferente en cada ocasión, lo que hace de todo punto imposible la conservación de ninguna representación y, por ende, deja sin explicar el fenómeno psíquico de la memoria: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* VII 376-377.

[407](#) Cf. *supra*, n. 403.

[408](#) Cf. PLUT., *Sobre la inteligencia de los animales* 961C; Cíc., *Lúe.* 10 y 30.

[409](#) Cf. *SVF*, II 90, 93, 95.

[410](#) En la línea habitual de Platón (cf. PLAT., *Timeo* 48b), Plutarco no ve diferencias semánticas entre los conceptos de ‘principio’ (*arché*) y ‘elemento’ (*stoicheíon*). Pero para los estoicos los cuatro elementos están subordinados a los principios de la realidad (activo y pasivo: Dios y materia: cf. *supra*, 1076C-D y n. 304): aquéllos están sometidos a generación y destrucción a lo largo de los ciclos cósmicos y deben su existencia al principio activo, éstos son ingénitos e imperecederos: cf. *SVF*, II 299, 312, 408-409.

[411](#) Cf. *SVF*, 11300, 306, 310.

[412](#) Porque, según los estoicos, el cuerpo no puede existir sin la materia: cf. *SVF*, II 325 y 394. Ello quiere decir que si Dios es ‘cuerpo inteligente’, en cierto modo depende de la materia para existir: Dios sería un ‘modo de ser’ de la materia (cf. Plot., *Enéadas* VI 1, 27 = *SVF*, II 314 [113, 28-30]).

[413](#) La materia es carente de Razón y de cualidad sólo si se concibe separada del principio activo («en sí misma», dice Plutarco), pero esta separación no se produce nunca en la realidad, sino tan sólo en nuestra mente (*kat’epínoian*: cf. *SVF*, II 409 [págs. 134, 44-145, 2]), pues ambos principios están unidos *ab aeterno* en una sola y misma sustancia cósmica. Por ello, no parece del todo apropiado atribuir únicamente al principio pasivo las propiedades de un principio, porque la materia sólo puede existir como materia cualificada (esto es, como realidad corpórea), y, paralelamente. Dios sólo puede existir como una «inteligencia-en-la-materia». En realidad, si aceptamos las premisas del argumento, ninguno de los dos principios del estoicismo cumpliría los requisitos de simplicidad y unicidad exigidos por Plutarco. Con todo, si la crítica de éste se concentra en el desequilibrio existente entre ambos principios (el activo está compuesto de cuerpo e inteligencia, mientras que el pasivo es simple en tanto que ausencia de cualidades), es porque los estoicos dieron una definición de la materia ‘en sí misma’, pero jamás se atrevieron a hablar de una Razón incorpórea, ni siquiera como idea concebible en nuestra mente (cf. *infra*, cap. 50).

[414](#) Como pone de manifiesto Plutarco con un argumento formalmente intachable, la doctrina estoica de los principios entraña el riesgo de resquebrajar el edificio del monismo metafísico de los estoicos. En efecto, si se pliega a éste, los principios se diluyen el uno en el otro (sólo existe una sola sustancia, que es al mismo tiempo materia-cualificada e inteligencia-en-la-materia: cf. *supra*, n. 413); en este caso, la doctrina de los principios no tiene sentido o, si lo tiene, es al precio de rebajarlos al nivel subontológico de lo incorpóreo, pues, igual que los incorpóreos, los principios son concebibles

únicamente en nuestro pensamiento (pero entonces, ¿por qué hablar de principio activo y pasivo, que son atributos de lo corpóreo?: véase LONG, *La filosofía helenística...*, pág. 154). En cambio, si los principios tienen un estatuto ontológico propio, en la medida en que hacen y padecen acciones, nos deslizamos inexorablemente hacia un sistema dualista: según la interpretación de Plutarco, existirían la Razón y la materia y Dios administraría su mezcla participando de la naturaleza de ambos. En opinión de BABUT (*Commentaire....* págs. 372-374, n. 763), esta situación paradójica de la teoría estoica de los principios es resultado de aplicar a una metafísica de carácter rigurosamente monista un esquema cosmológico dualista. La difícil articulación de perspectivas (e influencias) monistas y dualistas preside también la propia concepción de la divinidad: véase K. ALORA, «Stoic Theology», en INWOOD, *The Cambridge Companion...*, pág. 167 y n. 37 (con bibliografía).

[415](#) Se trata de una inferencia extraída por Plutarco de la teoría estoica de los elementos (y, en concreto, de su desigual fuerza cohesiva), que será expuesta en este capítulo. En rigor, Crisipo distinguía tres acepciones en el concepto de elemento: fuego o elemento por excelencia; ingrediente de cualquier cuerpo (los cuatro elementos); y semilla portadora de crecimiento y generación: cf. *SVF*. II 413 (pág. 136, 24-36). Este capítulo, dedicado a los cuatro cuerpos, trata de la segunda acepción estoica de elemento, pero Plutarco le aplica el significado unívoco y universal de principio simple y puro de la realidad, asimilable a la ‘noción común’ de *archi* (cf. *supra*, n. 410). Por eso, nuestro autor no puede entender cómo es posible que, en el estoicismo, unos elementos sean constituyentes de otros. Sin embargo, esto es coherente con el hecho de que los elementos se generan unos a partir de otros: el fuego etéreo es el elemento primordial, el único que sobrevive en la conflagración universal y, por ende, la semilla de todos los restantes elementos en el proceso de *diakósmesis* (cf. PLUT., *Contr.*, n. 324, n. 348). Por eso, el fuego y el aire, que se genera en segundo lugar, son los elementos más tensores y cohesivos y su combinación constituye el *pnetima* que da forma a los restantes elementos (agua y tierra) y

cuerpos compuestos: cf. *SVF*. II 418, 439, 440 (págs. 144, 43-145, 3).

[416](#) Como ocurría en el capítulo 43 de PLUT., *Contr.* (1053F-1054B y n. 358), Plutarco, siguiendo un uso extendido entre los propios estoicos, identifica terminológicamente el aire y el hálito vital (*pneūma*), que en rigor es, en la teoría articulada por Crisipo, una mezcla especialmente sutil y rarefacta de aire y fuego.

[417](#) La ‘fuerza tensora’ (*eutonía*) es un factor del movimiento tensor del hálito vital, que, en oleadas ondulatorias, se dirige simultáneamente hacia el interior y hacia el exterior de un cuerpo: cf. PLUT., *Contr.*, n. 358. Como dice Plutarco, la fuerza tensora asegura a los cuerpos ‘estabilidad’ y ‘existencia’ (*tó mónimon kai ousiódēs*): sabemos por otras fuentes (cf. *SVF*, II 451 y 452) que estas propiedades resultan del movimiento tensor hacia el interior de un cuerpo, mientras que su especificidad cualitativa es producto del movimiento hacia el exterior. Sobre la fuerza tensora del aire y el fuego, cf. ALEJ. AFROD., *Mezcl.* 4, pág. 218, 2-6 BRUNS = *SVF*, II 473 (pág. 155, 32-36); véase SEDLEY, «Hellenistic Physics and Metaphysics»..., págs. 389-390.

[418](#) Como bien ha mostrado Babut (*Commentaire...*, págs. 378-379, n. 776), este pasaje no habla del ciclo de la transformación recíproca de los elementos (si así fuera, no se respetaría el orden de generación de aquéllos, que Plutarco conocía perfectamente: cf. PLUT., *Contr.* 1053A y n. 345), sino de la acción cohesiva del hálito vital (aquí llamado ‘aire’: cf. *supra*, n. 416) sobre los elementos pasivos, agua y tierra.

[419](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1054A y *SVF*, II 317 y 599 [págs. 184, 39-185, 1],

[420](#) Cf. PLUT., *Contr.* 1054B y *SVF*, II 377, 383, 410 (pág. 135, 22-23), 467. La corporeidad de las cualidades es un corolario necesario de su acción vivificadora de la materia no cualificada, a la que imprime forma y movimiento.

[421](#) Cf. PLOT., *Enéadas* VI 1, 29, 1-6; ALCÍNOO, *Didascálico* 11, 1.

[422](#) Esta argumentación entronca directamente con la problemática del capítulo 48, que afecta de lleno a la doctrina estoica de los principios: cf. *supra*, n. 413.

[423](#) En rigor, los estoicos sí podrían concebir esos objetos mentales, pertenecientes a la clase de los incorpóreos (cf. *supra*, n. 252), sin que ello afectara al núcleo de su doctrina de los principios. Pero Plutarco parece exigir aquí a los estoicos que se atrevan a concebir la existencia simétrica de ambos principios (materia no cualificada y cualidades inmateriales o incorpóreas), porque, de lo contrario, carece de todo sentido proponer un sustrato material no cualificado si es imposible imaginar ningún solo cuerpo que no esté provisto de cualidades.

[424](#) Los términos del dilema planteado por Diadúmeno a los estoicos son los siguientes: o descartan el carácter no cualificado de la materia o se resignan a disociar eternamente materia y cualidades, si es que sostienen la existencia simultánea de un sustrato material carente de cualidades y de unas cualidades corpóreas: en efecto, como ha quedado dicho al principio del capítulo (cf. 1085E-F), una cualidad corpórea no necesitaría otro sustrato material distinto del que ya tiene por sí misma.

[425](#) Esta idea, que no se halla atestiguada en ningún otro testimonio relativo al estoicismo, es quizá un intento de salir al paso de algunas de las aporías que los adversarios académicos del Pórtico supieron ver en la doctrina estoica de los principios y que han sido resumidas por Diadúmeno en los capítulos 48 y 50. Una materia portadora de todas las cualidades sólo puede entenderse de dos maneras: o como una sustancia susceptible de recibir todas las cualidades porque las alberga *in nuce* dentro de sí misma o como una sustancia que recibe simultáneamente todas las cualidades. Esta segunda alternativa es la que refuta Plutarco apelando al sentido común (así es como entiende aquí el vocablo ‘noción’); pero es quizá la primera alternativa la que estuviera en la mente de ese grupo

de estoicos que propusieron la idea de una materia receptora de todas las cualidades: de ser así, habrían atribuido a la materia inerte una propiedad que en el estoicismo se predicaba no del principio pasivo, sino de la sustancia etérea primordial que contiene en su seno las razones seminales de todas las cosas (cf. PLUT., *Contr.*, n. 348) y que, en algunas fuentes, es denominada ‘materia’ o ‘sustancia sin cualificar’: cf. SEXTO EMPÍR., *Contra los profesores* X 312 = *SVF*, II 309; DIÓG. LAERC., VII 137 = *SVF*, II 580 (pág. 180, 7-7). Para una discusión pormenorizada de estos pasajes, cf. BABUT, *Commentaire...*, págs. 382-383, n. 786.

ÍNDICE GENERAL

TRATADOS PLATÓNICOS

INTRODUCCIÓN

CUESTIONES PLATÓNICAS

Introducción

Cuestiones platónicas

SOBRE LA GENERACIÓN DEL ALMA EN EL *TIMEO*

Introducción

Sobre la generación del alma en el *Timeo*

EPÍTOME A «SOBRE LA GENERACIÓN DEL ALMA EN EL *TIMEO*»

Introducción

Epítome a «Sobre la generación del alma en el *Timeo*»

TRATADOS ANTIESTOICOS

INTRODUCCIÓN

LAS CONTRADICCIONES DE LOS ESTOICOS

Introducción

Las contradicciones de los estoicos

LOS ESTOICOS DICEN MÁS DISPARATES QUE LOS POETAS

Introducción

Los estoicos dicen más disparates que los poetas

SOBRE LAS NOCIONES COMUNES, CONTRA LOS ESTOICOS

Introducción

Sobre las nociones comunes, contra los estoicos